HARALD HÖFFDING

HUMOR ALS LEBENSGEFÜHL

(DER GROSSE HUMOR)

EINE PSYCHOLOGISCHE STUDIE

AUS DEM DÄNISCHEN

VON

HEINRICH GOEBEL

HILDESHEIM



VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN 1918



Gift
Prof. F. N. Scott
10-2-28.

Vorwort.

So paradox es klingen mag, so ist es doch nicht zu bezweifeln, daß die tiefe Tragik des Weltkrieges ihrem Zwillingsbruder, dem Humor, den Boden bereitet. Das erschütterte Gemüt sucht einen Ausgleich für alle Leiden und alles Grauen der Zerstörung und findet ihn nur in einer Weltbetrachtung, die tapferen Herzens den Glauben an den Wert des Lebens und den Adel der Menschheit nicht verliert. Der Humor bringt einen Hauch von Freiheit selbst in die tiefste Erniedrigung des Daseins, einen Lichtstrahl auch in die größte Verdunkelung des Lebens.

Auch hat sich der echte Humor gerade in Deutschland besonders reich entfaltet. Seit jenen Tagen, in denen er vor gut hundert Jahren zuerst von Jean Paul und Solger in seiner Weltstellung erkannt und begrifflich bestimmt wurde, hat er sich zwar gewandelt. Das ihm zugrunde liegende Gefühl hat das prunkende Gewand der Romantik und Metaphysik abgestreift: es ist nüchterner und erdgebundener, aber auch klarer und reicher geworden. Und wir Deutschen haben einen Humoristen großen Stils, der heute mehr als zu seinen Lebzeiten, daheim wie im Schützengraben, gelesen und verstanden wird von denen, deren Seele „gegerbt" ist: das ist Wilhelm Raabe. Er hat das innerste deutche Wesen in Vergangenheit und Gegenwart für den weltüberwindenden Humor erobert. —

Die wissenschaftliche Erkenntnis hat mit dieser reichen Gefühlsentwicklung des Humors nicht gleichen Schritt gehalten. Man findet wohl hier und da treffende Bemerkungen über ihn, aber keinen grundlegenden Versuch, seiner heutigen Stellung zu Welt und Leben gerecht zu werden.

Hier füllt das vorliegende Buch eine Lücke aus. Der Titel der dänischen Ausgabe lautet „Der große Humor" (Den store Humor).

Höffding versteht darunter eine dauernde Gemütsstimmung, ein herrschendes Gesamtgefühl, das in immer neuer Synthese alle Gegensätze und Widersprüche des Lebens, alle Einzelgefühle des Großen und Kleinen, des Tragischen und Komischen zu einem neuen umfassenden Ganzen vereinigt oder verschmilzt. Diesen Gemütszustand beschreibt er näher in tiefgründiger psychologischer Analyse als ein Lebensgefühl, in dem Scherz und Ernst gemischt sind; doch der in den Stürmen des Lebens gewonnene Ernst überwiegt und bildet die Grundlage des „großen" Humors, ein reiches intuitives Verstehen des Lebensganzen den Hintergrund. An der Hand lichtvoller Zeugnisse und der höchsten Ausdrucksformen des Humors in Philosophie, Literatur, Kunst und Leben — er läßt nur zwei Humoristen größten Stils gelten, Sokrates und Shakespeare — untersucht Höffding weiter die psychologischen und historischen Bedingungen des Humors, seine Gefühlsgrundlage und damit seine Hauptarten, seinen intellektuellen Hintergrund, seine Schranken und Gefahren.

Es ist m. E. ein Verdienst Höffdings, daß er wieder die tragische Seite des großen Humors besonders betont und darin auf Solger zurückgeht, der schon, wenn auch in unklarer Weise, den Humor als Einheit des Komischen und Tragischen bestimmte. Dadurch dringt er tiefer in das innerste Wesen des Humors ein als viele neuere Psychologen und Ästhetiker, die den Humor fast nur vom Komischen aus als dessen höchste Entwicklungsstufe verstehen. Besonders aber knüpft Höffding an Kierkegaard an und dessen tiefe Auffassung vom Humor als dem höchsten rein menschlichen Lebensstadium. Während aber Kierkegaard seine Ansichten wechselte, auch das religiöse Stadium über den Humor stellte, vertieft und erweitert Höffding den Begriff des großen Humors dahin, daß sich mit ihm sehr wohl auch die religiöse Lebensanschauung verbinden lasse. Für ihn ist der Humor, wenn nicht der höchste, so doch der reichste und humanste Lebensstandpunkt, der den innersten Gehalt alles Menschlichen zum Ausdruck bringe. Nur dem tragischen Helden räumt der Humorist gern den ersten Platz ein,

weicht aber vor keinem andern zurück, er selbst ein tapferer Lebenskämpfer. —

Die Abhandlung Höffdings ist mit innerer Wärme geschrieben. Denn er hat selbst ein intimes, persönliches Verhältnis zum Humor, und die feinsten Beobachtungen schöpft er aus seiner eigenen Lebenserfahrung. Er ist zwar seinem Wesen nach kein Humorist — an einer Stelle des Buches untersucht er, woher es komme, daß es unter den großen Philosophen so wenig große Humoristen gebe —, aber dem großen Humor gehört seine besondere Liebe, es könne zwar auch eine unglückliche Liebe sein, fügt er mit feinem Humor hinzu.

Auch ich darf wohl als Übersetzer bekennen, daß ich ein selbständiges Interesse an dem Humor habe. Meine Studien über Raabe haben mich zu diesem Buche hingeführt. Ich glaube, daß sich die in ihm enthaltenen Gesichtspunkte vortrefflich auf die gemütvolle Weltbetrachtung des großen Humoristen anwenden lassen, der im Tiefsten von der Tragik des Menschenlebens durchschüttert war. —

Juli 1918.

Heinrich Goebel, Hildesheim.

Inhalt.

I. Humor als Gesamtgefühl.

§ 1. Einzelzustände.

Kein seelischer Zustand ist ganz einfach. Soweit die Beobachtung reicht, wenn man von allem absieht, was dem Einfluß des Denkens zuzuschreiben ist, findet sie stets eine größere oder geringere Mannigfaltigkeit aus Drang oder Trieb, Empfindung, Lust und Unlust, Vorstellung, kurz gesagt, aus dem, was man mit einem Wort psychische Elemente nennen kann, und sie findet zugleich einen loseren oder festeren Zusammenhang unter diesen Elementen vor. Jeder seelische Zustand ist eine Gesamtheit (Totalität), innerhalb deren sich eine gewisse Kontinuität geltend macht, so daß eine scharfe Sonderung zwischen den verschiedenen Elementen immer etwas mehr oder weniger Künstliches an sich hat.

Auch unter den verschiedenen seelischen Zuständen macht sich wechselseitig eine Kontinuität geltend. Die Zustände gehen oft unmerklich ineinander über, und wo der Übergang plötzlich geschieht mit einem Ruck oder einem Schlag, bewirkt gerade diese Plötzlichkeit, daß der folgende Zustand seine Eigentümlichkeit durch den Gegensatz zu dem vorhergehenden bestimmt erhält, so daß er sich ohne diesen nicht verstehen läßt. Es liegt immer etwas Künstliches darin, die verschiedenen seelischen Zustände scharf voneinander getrennt zu halten.

Wenn ich trotzdem als Einleitung zu der Untersuchung, die hier vorgenommen werden soll, zwischen Einzelzuständen und Gesamtzuständen (Totalzuständen) unterscheide, so finde ich den Unterschied zwischen ihnen darin, daß jene durch ein einzelnes Erlebnis bestimmt werden, diese hingegen durch eine Reihe von Erlebnissen. So reich auch der Zustand eines Einzelzustandes sein kann, so ist dieser Inhalt — Empfindungen, Gedanken, Triebe,

Gefühle — doch durch das gemeinsame Verhältnis zu einem einzelnen Erlebnis bedingt. Dagegen haben mehrere, vielleicht viele Erlebnisse an dem Zustandekommen der Gesamtzustände mitgewirkt. Es gibt natürlich viele Übergangsformen zwischen einem Einzelerlebnis und einer Reihe von Erlebnissen. Ganz einzeln ist nur das Erlebnis einer gleichzeitig gegebenen Mannigfaltigkeit, zum Beispiel der Anblick einer ruhenden Gruppe von Menschen oder Dingen. Wenn eine sukzessive Mannigfaltigkeit erlebt wird, wie wenn man eine Melodie hört oder die Umrisse einer Figur verfolgt, oder wenn eine historische Begebenheit sich während einer längeren Zeitdauer entfaltet, so besteht das Erlebnis aus einer Reihe einzelner Erlebnisse. Es kommt dann darauf an, ob die einzelnen Episoden in ihrem Verhältnis zu dem, der sie erlebt, in inneren Zusammenhang treten; nur dann wird ein wirklicher Gesamtzustand entstehen können. Bestände absolut kein Zusammenhang zwischen den Erlebnissen, so würde es, soweit wir sehen können, schließlich keinerlei seelische Zustände geben.

Schon das Entstehen des Einzelzustandes bietet der psychologischen Forschung viele Schwierigkeiten; aber Gesamtzustände enthalten der Natur der Sache gemäß noch größere Probleme. Einfache Einzelzustände können vielleicht experimentell hervorgerufen werden, und dann braucht man jedenfalls die Betrachtung nicht über gewisse verhältnismäßig einfache und übersichtliche Verhältnisse auszudehnen. Man kann Analogien aus der Psychologie, ja vielleicht aus der Mechanik benutzen. Gesamtzustände sind hingegen schwieriger zu analysieren. Sie erfordern größere Kenntnis der ganzen Entwicklungsgeschichte des Seelenlebens bei dem betreffenden Menschen, vielleicht zugleich der Zeit und des Volkes, dem er angehört, ja auch der geistigen Entwicklung der Vergangenheit. Eine historische (vergleichende, soziologische) Methode muß neben der beobachtenden und analysierenden Methode angewandt werden. Kein Wunder, daß sich die Psychologen mit Vorliebe an die Einzelzustände gehalten und oft gemeint haben, Gesamtzustände könnten ohne weiteres aus

ihnen verstanden werden, ebenso wie mechanische Gesamtheiten verstanden werden können, wenn man nur die Teile kennt.

Wir wollen, bevor wir weiter gehen, einige Beispiele von Einzelzuständen anführen.

Mitten in der Stimmung, die ein schöner Frühlingsmorgen geweckt hat, bekomme ich plötzlich eine traurige Nachricht. Alles sammelt sich jetzt für mich um die Botschaft; ihr Inhalt nimmt mein ganzes Denken in Beschlag; ihr Eingriff in Verhältnisse, die mir teuer sind, stellt sich in großen Zügen vor mir dar; meine lichte Stimmung wird von Niedergeschlagenheit und dumpfem Hinbrüten abgelöst; alles, was sonst dem Leben Wert gab, schwindet aus dem Bewußtsein. Versuche, fortzudenken, was geschehen ist, oder Mittel zu finden, um seine Folgen abzuwehren, werden durch die Einsicht in das Unentrinnbare gehemmt. Das organische Lebensgefühl, mein ganzer Zustand bekommt das Gepräge der Hemmung, der Verstimmtheit. Kein Gedanke kann aufkommen, der nicht das Geschehene betrifft. Die Tagesarbeit wird zwangsmäßig ausgeübt, ohne innere Anteilnahme. Nach der Vergessenheit eines einzelnen Augenblicks steht die düstere Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange wieder vor mir. Und es rührt sich vielleicht sogar ein Streben in mir, mich recht in die düstere Wirklichkeit zu vertiefen und alles Licht auszuschließen, ja, man kann darüber Gewissensbisse fühlen, daß man überhaupt an andere Dinge hat denken können.

Ein anderes Beispiel. Eine neue Idee taucht in einem Denker auf. Er sieht die Möglichkeit einer ganz neuen Richtung in seiner Forschung. Mit der Stärke der Intuition, die um so größer ist, je mehr eine Periode des Zweifels, des Mißmutes und unglücklicher Versuche vorangegangen ist, öffnen sich ihm jetzt Ausblicke über neue Weiten, und zerstreute Wege treffen sich vor seinem Blicke in einem gemeinsamen Ziele. Eine plötzliche Konzentration ist vor sich gegangen; eine synthetische Intuition[1]) hat sich gebildet,

1) Siehe meine Abhandlung über den Begriff Intuition *(Vid. Selsk. Oversigt* 1914, S. 81). Auch Henry Bergsons Philosophie, dän. Ausg. S. 24.

nicht nur das Gedankenleben, das ganze seelische Leben gerät in starke Bewegung. Kein anderes Interesse als das intellektuelle kann sich geltend machen, kein anderes Streben; und doch ist die höchste Begeisterung vorhanden. Ein Erlebnis dieser Art hat René Descartes am 10. November 1619 gehabt, während er in Bayern im Winterquartier lag, als es nach langwierigem Suchen plötzlich klar vor ihm stand, welchen Weg er in seiner Forschung einschlagen müsse, indem sich ihm die Grundzüge seiner philosophischen und mathematischen Zukunftsarbeit offenbarten.[2]) Als sich der Enthusiasmus, der plötzliche Einzelzustand, verteilt hatte, folgte die Arbeit langer Zeiten, ja erst 18 Jahre später kam sein grundlegendes Werk ans Tageslicht. — Die Kunstgeschichte bietet ähnliche Beispiele. So ist Mozarts Beschreibung bekannt, wie sich Motive, die er oft unwillkürlich vor sich hingesummt hatte, zu einem Tonganzen sammelten, das mit einem Male vor ihm stand („gleich alles zusammen"), so daß er es überschauen konnte, als wäre es ein Gemälde oder ein Werk der Skulptur. Rousseaus Empfängnis des Kulturproblems weist ähnliche Züge auf.

Ein drittes Beispiel: Nach lange andauernder Überlegung habe ich in einer wichtigen Angelegenheit einen Entschluß gefaßt. Mein ganzes Wesen, das heißt alles Denken, Fühlen und Streben, sammelt sich in einem Punkte, in einem Wunsche, der doch mehr ist als ein Wunsch, indem ich schon sehe, wie ich im Begriff bin, die Handlung auszuführen, und indem ihre Wirkungen, zu denen ich mich bekenne, sich vor mir in mehr oder weniger klaren Umrissen abzeichnen. Ich glaube zu merken, daß etwas aus meinem Innern, vielleicht aus meinem Innersten, in die vorgestellte Zukunft hinüberströmt, in der die Handlung vorgehen soll. Mein ganzes Selbst, so wie es nun einmal ist, bekommt durch die Entscheidung Luft, kann wieder frei atmen.[3])

Ein letztes Beispiel hole ich aus der reichen Sammlung von

2) Harald Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, 1895, I, S. 232.

3) Vgl. über die Psychologie des Entschlusses meine Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung, 1887, VII B, 2 (S. 419ff.).

Einzelzuständen, die Ludwig Feilberg angestellt hat. Feilbergs Stärke und Schwäche besteht darin, daß er allzu sehr auf Einzelzustände bedacht ist; aber er beschreibt sie meisterhaft. Er neigt dazu, auf Gesamtzustände herabzublicken, als wären sie weniger echt. Sie lassen sich auch nicht so leicht im Fluge greifen und können nicht so anschaulich beschrieben werden, wie zum Beispiel folgendes kleine Erlebnis: „Eine kleine, eben abgefallene, grüne Kastanie lag auf der Steinbrücke unter dem Baum Holbergs neben einigen abgefallenen Reisern, älteren abgefallenen Kastanien und halb verwelkten Kastanienblüten, die vom Winde zusammengefegt waren. Man war überrascht zu sehen, wie hübsch sie in dieser Umgebung war; sie war es nicht, solange sie am Baume saß. Vielmehr erregte damals das kleine, stachelige Ding ein fast unangenehmes Gefühl, indem es daran erinnerte, daß die Zeit der Blüte vorüber sei. Jetzt aber machte sie einen ganz eigenartig gefälligen Eindruck. Man konnte es nicht lassen, man mußte sie beachten.“ 4)

§ 2. Gesamtzustände.

Diese Beispiele von Einzelzuständen sind mit Absicht nicht unter den einfachsten ausgewählt. Sie haben das Kennzeichen, daß sich ein mannigfaltiger Inhalt in jedem von ihnen um ein verhältnismäßig einfaches äußeres oder inneres Erlebnis sammelt. Selbst wenn wir ganz einfache Einzelzustände gewählt hätten, so würde es sich doch gezeigt haben, daß stets Bedingungen vorausgesetzt werden, die von früheren Erfahrungen herrühren. Tausende haben grüne Kastanien in der Fiolsträde liegen sehen, ohne zu erleben, was Feilberg erlebte, und die Preisaufgabe, die in Rousseau das Kulturproblem entstehen ließ, ist von vielen gesehen worden, ohne zu wirken, wie sie auf ihn wirkte. Auch Einzelzustände können also einen historischen Charakter haben. Ob die Individuen bei Versuchen über die physiologische Zeit sen-

4) Ludwig Feilberg, *Samlede Skrifter* I, S. 172.

sorisch oder motorisch reagieren, wird jedenfalls im Anfang auf ihren bisherigen Übungen und Gewohnheiten beruhen. Im kleinen wie im großen zeigt es sich, daß unsere Gegenwart nicht ohne unsere Vergangenheit verstanden werden kann. Aber in ganz besonderem Maße gilt das von Gesamtzuständen, die durch eine lange Reihe verschiedener Erlebnisse bestimmt werden. Jedes dieser Erlebnisse hat seinen eigenen Einzelzustand erzeugt, und aus diesen Einzelzuständen kann ein Gesamtzustand entstehen. Voraussetzung ist, daß sie nicht spurlos verschwinden, sondern Dispositionen hinterlassen, die beim Entstehen späterer Zustände mitwirken können. Alles Wiedererkennen und alle Erinnerung sowohl wie alles Denken beruht hierauf. Nicht zum mindesten macht sich diese Anhäufung auf dem Gebiete des Gefühlslebens geltend. Aus dem Wechsel von Freude und Schmerz, Hoffnung und Furcht, Begeisterung und Niedergeschlagenheit können sich neue, dauernde Grundstimmungen hervorarbeiten. Unter dem Bruche mit ererbten Dispositionen bildet sich durch die Reihe der Erlebnisse das heraus, was wir in einer mehr unwillkürlichen, naturgebundenen Form Temperament nennen, bei mehr oder minder bewußtem Streben oder Handeln Charakter. Ich habe in meiner Psychologie (V B, 5) den Ausdruck „Reales Ich" eingeführt, um zu bezeichnen, was solchergestalt teils Voraussetzung für den Einfluß der Erlebnisse auf die seelischen Zustände ist, teils dessen Wirkung.

Um einem Mißverständnis vorzubeugen, das selbst bei vortrefflichen Psychologen allzu häufig ist, muß ausdrücklich hervorgehoben werden, daß dieses reale Ich nicht Gegenstand des Bewußtseins bei dem Individuum selbst zu sein braucht. Es braucht keine „Ich-Vorstellung" zu erzeugen. Daß das Wort „Ich" verhältnismäßig frühzeitig gebraucht wird, bedeutet nichts; es ist zuerst nur ein bloßer Name, von dem das Kind später zu seiner großen Verwunderung entdeckt, daß alle Menschen mit gleichem Recht Anspruch machen, diesen Namen zu haben. Es kann ein herrschendes Interesse und Streben bestehen — und damit ein

reales Ich —, ohne daß sich irgendeine Vorstellung davon bildet — ohne daß es zum Objekt wird. Das reale Ich kann auch sehr eingreifende Änderungen erleiden, ohne daß das Individuum sich dessen bewußt wird. Änderungen treten unmittelbar und unwillkürlich in seinem Verhalten an den Tag und werden vielleicht dadurch andern offenbar, obwohl das Individuum selbst sie nicht entdeckt.

Ludwig Feilberg ging sogar so weit, daß er Worte wie „Selbst" oder „Persönlichkeit" ganz abschaffen wollte, außer soweit sie in tadelndem Sinne gebraucht würden, nämlich von dünkelhaftem Selbstbewußtsein, raffinierter Selbstsucht, die in anspruchsvoller Weise um ihre eigene kleine Welt kreist, anstatt sich selbst in hingebender Stimmung zu vergessen. Er war so von den Blüten erfüllt, die er bei seinem psychologischen Botanisieren fand, daß er nicht sah, wie in der Reihe der Einzelzustände und durch sie eine seelische Naturordnung an den Tag treten kann, die gerade die Grundlage dafür bildet, was man in der Psychologie unter Worten wie „Ich", „Selbst" oder „Persönlichkeit" versteht. — In seinen späteren Schriften war er sich jedoch über die Mißverständnisse klar geworden, zu denen seine Polemik gegen die „Persönlichkeit" Anlaß geben konnte.

Es ist zwar richtig, daß das ausdrückliche Bewußtsein von dem, was in uns vorgeht, bedenklich sein kann, insofern, als es über das Unmittelbare und Unwillkürliche hinausführt, das den fruchtbaren Naturgrund des geistigen Lebens bildet. Aber gleichwie der Instinkt dazu führen kann, daß das Tier in die Falle geht, so kann auch die unwillkürliche Entfaltung des Lebens sehr leicht vom Übel werden, und es kann für die Selbsterhaltung notwendig sein, daß wir uns darauf besinnen, welcher Weg uns zum Ziele führen kann. Es wird da oft notwendig sein, den unwillkürlichen Trieb zur Seite zu schieben. Besonders an solchen Wendepunkten werden wir uns unseres realen Ichs bewußt, indem wir unsere Aufmerksamkeit auf unser inneres Wesen, auf unser zentrales Streben richten, und es kann dann einen großen Fortschritt bezeichnen, daß das Bewußtsein sich selbst zum Gegenstand macht.

Mit Rücksicht auf das reale Ich sind die Gesamtzustände entscheidender als die Einzelzustände. Diese letzteren können ohne eingreifende Wirkungen verschwinden, ohne weder in ihrem Entstehen noch durch ihren Einfluß in genauem Zusammenhang mit dem zu stehen, was das eigentlich Zentrale in uns ist. Die Psychologie nimmt wohl an, daß alle Zustände und Erlebnisse Wirkungen hinterlassen und Beiträge zu der Entwicklung der inneren Naturordnung liefern und also direkt oder indirekt, positiv oder negativ zur Erzeugung von Gesamtzuständen beitragen.[5]) Aber durch diese Annahme wird eigentlich der psychologischen Forschung nur ein großes Ideal aufgestellt, ein Ideal, das man beständig vor Augen haben muß, aber dessen Verwirklichung stets unvollständig sein wird. Es wird außerdem nicht immer ein einziger Gesamtzustand sein, der zur Vorherrschaft gelangt. Mehrere Gesamtzustände können einander im Leben desselben Menschen ablösen, vielleicht sogar in dem Maße, daß selbst der Begriff reales Ich im einzelnen Falle problematisch werden kann. Bei stark ausgeprägten Persönlichkeiten wird es jedoch einen Gesamtzustand geben, der allem andern im Seelenleben seine Eigentümlichkeit verleiht. Er braucht nicht ununterbrochen da zu sein; aber er übt beständig seine Nachwirkung aus und spielt jedenfalls eine indirekte Rolle. Auch in den für die Persönlichkeit entscheidenden Augenblicken wird er es sein, der das Wort führt.

---

5) Die sogenannte psycho-analytische Schule in der Wissenschaft der Geisteskrankheiten (Freud und seine Schüler) legt in der neuesten Zeit großes Gewicht darauf, daß Erlebnisse von eingreifender Bedeutung andauernd ihren Einfluß auf das Gemüt ausüben und dadurch die Ursache von Geisteskrankheiten werden können. Unter der Hypnose oder im Traume kann der Patient solche Erlebnisse verraten, während er vielleicht sonst unwillkürlich oder willkürlich sie zurückzudrängen sucht. Besonders eine gewisse Gruppe von Geisteskrankheiten (die „hysterischen") werden als Wirkung seelischer Wunden erklärt (als traumatische Neurosen), und es ist die Aufgabe des Arztes, diese Wunden zu entdecken und sie dadurch zu heilen, daß er sie ins klare Bewußtsein hervorzieht und sie zum Gegenstand des Verständnisses macht.

Zu ihm kehrt die Persönlichkeit zurück, wenn es auf Sammlung, Konzentration ankommt. Er bringt den inneren Menschen zum Ausdruck, mag er nun für andere zugänglich sein oder nicht. Bei einigen Naturen, die man die „Einmal-Geborenen" *(once born)* genannt hat, wird das ganze Leben von demselben Gesamtzustand getragen, selbst wenn Stimmungen und Kräuselungen entstehen, die nicht ganz durch ihn bedingt werden, und selbst wenn in dem Falle, daß unter bestimmten Verhältnissen gehandelt werden muß, Gemütsbewegungen entstehen können, die nichts mit ihm gemein zu haben scheinen. Die Ziele, die ein Mensch sich stellt, werden durchgehends bestimmt durch den bei ihm herrschenden Gesamtzustand, die herrschende Sinnesart. Aber wenn für diese Ziele gearbeitet und gekämpft werden soll, können auf Grund von Hindernissen, die sich in den Weg stellen, oder von Mitteln, die beschafft werden müssen, Gedanken und Gemütsbewegungen ausgelöst werden, die an und für sich nicht zum Gesamtzustande gehören. Die Menschenliebe kann so dahin führen, Widerstand mit Mut und Ingrimm zu bekämpfen; Vaterlandsliebe kann kriegerische Stimmungen auslösen; intellektuelle oder künstlerische Begeisterung kann Bitterkeit gegenüber geistiger Schlaffheit und Brutalität erzeugen. Der berühmte Kriminalist Anselm von Feuerbach hat besonders diesen anscheinenden Gegensatz zwischen Sinnesart und Gemütsbewegung als notwendig für das Verständnis von Verbrechercharakteren betont (siehe Psychologie VI E 5).

Bei den „Zweimal-Geborenen" *(twice born)* wird der herrschende Gesamtzustand durch einen Bruch oder eine Krise erworben, wobei früher vorhandene Tendenzen zurückgedrängt werden. Die Kontinuität tritt hier nicht so deutlich hervor wie bei den Einmal-Geborenen, obwohl oft eine tiefer gehende Untersuchung nachweisen kann, daß die neue und die alte Sinnesart ein gemeinsames Gepräge haben, trotz der ganz verschiedenen Richtung, in welcher die Entwicklung des Seelenlebens innerhalb ihrer vor sich geht. Während die Entwicklung der Einmal-Geborenen in einer Entfaltung besteht, wird das Seelenleben der

Zweimal-Geborenen durch Überwindung innerer Disharmonien bedingt.[6])

Schon im vorhergehenden sind Beispiele von Gesamtzuständen angedeutet worden, und ich will nur einige wenige noch hinzufügen. Ehrfurcht, Wehmut, Resignation, Treue, Erkenntnisfreude sind Gesamtzustände, wenn sie eine Reihe von Lebenserfahrungen voraussetzen, Erlebnisse von mehr oder minder zusammengesetzter und intensiver Art. Sie sind verschieden von momentanem Aufbrausen und von instinktivem Streben, von Entschlüssen, die durch vorübergehende Situationen veranlaßt werden, ebensowohl wie von Stimmungen und Antrieben, die so schnell verschwinden, wie sie gekommen sind. Aber sie können in ihrem Konflikt mit den praktischen Verhältnissen solche mehr elementaren psychischen Funktionen in ihren Dienst stellen. Überhaupt ist es der herrschende Gesamtzustand, der jedem Versuch einer Charakteristik von Persönlichkeiten, jeder Angabe von Eigenschaften, die als eigentümlich für einen Menschen betrachtet werden, zugrunde liegt.

Schon bei Plato findet sich eine treffende Schilderung, wie der Gesamtzustand entsteht. Er vergleicht im 4. Buche des „Staates“ (S. 429 D, E) die verschiedenen Erlebnisse mit den verschiedenen Farbenschichten, die man auf einen Stoff legen muß, bevor die bestimmte Farbe, die man dem Stoff zu geben wünscht, aufgelegt werden kann. „Du weißt doch, daß die Färber, wenn sie Wolle purpurrot färben wollen, zuerst aus den vielen Farben eine Art auswählen, nämlich die weiße, und darauf bearbeiten sie sie mit mancherlei Vorkehrungen, damit sie auf die beste Weise die Purpurfarbe aufnehmen kann, und dann erst färben sie. Was in solcher Weise gefärbt wird, ist echt, und keine Wäsche

6) Die beiden Benennungen rühren von Francis Newman her (dem humanistischen Bruder des Kardinals). Die beiden Typen werden unter verschiedenen Namen oft in der neueren Religionspsychologie besprochen. Vgl. Höffding, Religionsphilosophie, übersetzt von F. Bendixen, Leipzig 1901, S. 254ff., und *Mindre Arbeider. Anden Række,* S. 124f.; 134f.

kann ihm seine Farbe nehmen." Die Eigenschaft oder der Gesamtzustand, dessen Bedingung Plato angeben will, ist die Tapferkeit, nicht im Sinne unwillkürlichen Mutes, sondern im Sinne der Energie, unter allen Verhältnissen seine Überzeugung darüber festzuhalten, was mit Recht zu fürchten ist und was nicht. Das ist der Gesamtzustand der Charakterfestigkeit oder Treue, den er beschreiben will. Er will den Weg weisen, den die Erziehung gehen muß, um zu einem solchen Zustande hinzuführen. So systematisch, wie er vorgehen will bei der Vorbereitung von den Charaktereigenschaften, die er züchten will, geht das wirkliche Leben natürlich nicht vor. Als Entgelt kann der Lauf des Lebens eine reichere Mannigfaltigkeit von Charaktereigenschaften bei den verschiedenen Menschen erzeugen. Das Schicksal „grundiert" uns mit einer Reihe von Farbenstrichen, bevor der Gesamtzustand entsteht, der den eigentümlichen Farbenton unseres Charakters bedingt.

§ 3. Verschmelzung und Organisation.

Auf verschiedene Weise können Erlebnisse miteinander in Berührung kommen, so daß sie Verbindungen eingehen und sich unter ihrem Einfluß neue Gesamtzustände im Seelenleben bilden.

Man pflegt drei Arten von Elementen, Seiten oder Eigenschaften zu unterscheiden, die das Denken in jedem seelischen Zustand aussondern kann, nämlich Erkenntnis (Empfindung und Vorstellung), Gefühl von Lust und Unlust, Streben oder Willen. Benutzen wir diese Dreiteilung, und es liegt kein Grund vor, sie aufzugeben [7]), so werden vermutlich drei Gruppen von Gesetzen oder Tendenzen bei Entstehung der Gesamtzustände eine Rolle spielen. Ob sie sich auch bei der Entstehung der allereinfachsten Einzelzustände geltend machen, ist eine sehr schwierige Frage. Denn wir dürfen nicht ohne weiteres davon aus-

7) Vgl. Höffdings Abhandlung über *„Begrebet Villie" (Mindre Arbeider. Tredie Række).* (Auch in *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1907: *Le concept de volonté.)*

gehen, daß die Einteilungen oder Distinktionen, die das Denken vornehmen kann und muß, wenn es das Seelenleben zum Gegenstand der Untersuchung macht, auch für die primitiven Formen des Seelenlebens Geltung haben. Psychologische Analyse bildet keine vollständige Analogie zur chemischen Analyse. Ein zusammengesetzter Stoff kann in seine Teile aufgelöst werden, deren jeder für sich bestehen kann, unabhängig von der Zusammensetzung. Aber was wir bei den tatsächlich vorliegenden psychischen Zuständen unterscheiden können, sind nicht Teile, die ihre Existenz besitzen können unabhängig vom Ganzen, in dem wir sie zu entdecken glauben. Es existiert kein reines Erkennen, Fühlen oder Wollen, stets nur Komplexe dieser psychischen Elemente. Und diese Komplexe erweisen sich um so inniger verbunden, je weiter wir in der Geschichte des Seelenlebens zurückgehen. Soweit wir diese kennen, in bezug auf den einzelnen Menschen sowohl wie das menschliche Geschlecht, ist es ein Hauptcharakterzug, daß die späteren Stadien ausgeprägte Verschiedenheiten aufweisen, die in früheren Stadien nicht hervortreten und die wir auch da nicht vorauszusetzen berechtigt sind. Jene Dreiteilung gilt nur für die späteren Stadien des Seelenlebens, bei dem Erwachsenen im Gegensatz zum Kinde, beim Menschen im Gegensatz zum Tiere, bei zivilisierten Menschen im Gegensatz zu Barbaren und Wilden. Eine schematische und deduktive Behandlung der Psychologie, die von den Elementen aus, die innerhalb des höher entwickelten Seelenlebens sich unterscheiden lassen, die Zustände kombinieren will, die mit einem Gesamtheitscharakter hervortreten, führt daher zu illusorischen Resultaten.[8])

---

8) Siehe Näheres hierüber meine Psychologie, Kapitel 4, und „Der menschliche Gedanke, seine Formen und seine Aufgaben", Leipzig 1911, S. 9—21. — Auf der Grundlage der vergleichenden Psychologie hat Edward Thorndike energisch diese Wahrheit eingeschärft. „Die alte Auffassung des menschlichen Bewußtseinslebens", sagt er *(Animal intelligence,* New-York 1911, S. 154), „ist die, daß es auf elementaren Empfindungen aufgebaut ist, — daß zuerst sehr kleine Bewußtseinsfragmente *(bits of consciousness)* entstehen und daß diese sich dann

Was die Erkenntniselemente betrifft, so ist die Assoziation der Vorstellungen das wichtigste Phänomen. Die meisten Psychologen nehmen an, daß aller Vorstellungsverknüpfung ein Drang oder eine Tendenz zugrunde liegt, Vorstellungen, die verhältnismäßig isoliert auftreten, zu ergänzen und in eine Gesamtheit einzugliedern. Was man früher im Zusammenhang erfahren hat, aber jetzt nur isoliert erfährt, sucht man bis zur früheren Gesamtheit zu ergänzen, und diese kann weiter ergänzt und erweitert werden, wenn neue Erfahrungen die Möglichkeit zu Gesamtheiten aufweisen, die noch umfassender sind. Man kann außerdem eine Tendenz bemerken, eine begonnene Vorstellungsreihe fortzusetzen nach der gleichen Regel, die bisher von Glied zu Glied geführt hat, selbst wenn keine unmittelbaren Erfahrungen über mehr Glieder als die bisher gegebenen vorliegen. Solche Übergänge von gegebenen Vorstellungen zu verwandten Vorstellungen werden besonders eintreten, wenn der Sinn lebhaft ist und wenn durch die gegebenen Vorstellungen mehr Energie ausgelöst wird, als durch ihr Festhalten verbraucht werden kann; dann bewegt sich das Denken im Kreise um sie herum.

Wenn dann wieder verschiedene Vorstellungsreihen verglichen werden, können neue Verbindungen oder Gesamtheitsbildungen dadurch entstehen, daß ein Glied in der einen Reihe an Stelle eines Gliedes in der andern Reihe eingesetzt werden kann (substituiert). Auch eine einzelne Reihe kann geändert werden, so daß sich eine neue Gesamtheit bildet, nämlich wenn Glieder innerhalb der Reihe so ausgeschieden werden können, daß das Gesetz der Reihe für die übrigbleibenden Glieder seine Gültigkeit

---

stufenweise zu komplexen Geweben aufbauen.“ Im Gegensatz hierzu behauptet er, daß „die Entwicklung nicht vom Kleinen und Einfachen zum Großen und Komplexen verläuft, sondern von unmittelbarer Verbindung zu mittelbarer Verbindung, innerhalb deren ein Haufe isolierter Elemente auftrete, — von reiner Erfahrung und undifferenzierten Zuständen zum Entstehen von Verschiedenheiten auf der einen Seite, Generalisationen und Abstraktionen auf der anderen Seite“.

behält. Auf diese Weise entstehen Schlüsse, und sie sind logische Gesamtheitsbildungen.[9])

Unter dem Verlaufe solcher Vorstellungsprozesse verhalten sich die Gefühlselemente in verschiedener Weise.[10]) Oft werden sie durch die Vorstellungsverbindungen von ihren ursprünglichen Ursachen oder Gegenständen zu andern hinübergezogen. Dadurch ist eine Wertverschiebung möglich, da das, was zuerst nur als Mittel Wert hatte, Wert als Ziel bekommen kann, oder das, was als Ziel vor Augen stand, für die Zukunft zum Mittel für ein ferner liegendes Ziel werden kann. Aber es ist auch möglich, daß Gefühlselemente hindernd oder hemmend Vorstellungsverbindungen, die vom rein objektiven oder intellektuellen Standpunkt nahe liegen würden, in den Weg treten können. Eine Vorstellung, die einmal an ein starkes Gefühl geknüpft ist, wird dadurch isoliert, und wenn überhaupt Assoziation möglich ist, werden nur solche Vorstellungen sich geltend machen können, die unmittelbar oder mittelbar das Festhalten an der gegebenen Vorstellung begünstigen. Außerdem kann unzweifelhaft ein unmittelbarer Einfluß von Gefühlselementen, die an einen Vorstellungskreis geknüpft sind, auf Gefühlselemente ausgeübt werden, die an einen andern Vorstellungskreis geknüpft sind. Bei Gleichzeitigkeit oder unmittelbarer Reihenfolge von zwei Vorstellungskreisen können nicht nur die Vorstellungen selbst, sondern auch die an sie geknüpften Gefühlselemente in unmittelbare Berührung geraten. Und hier bieten sich mehrere Möglichkeiten. Es kann sein, daß der Gegensatz so stark ist, daß eine Spannung entsteht und vielleicht sogar die Einheit des Bewußtseins mit Auflösung bedroht wird. Aber es kann auch sein, daß die eine Stimmung der andern gerade dadurch den Weg bahnt, daß sie die Kraft erschöpft, die in einer gewissen Richtung zur Verfügung steht, so daß die entgegengesetzte Richtung begünstigt wird, solange über-

9) Näheres hierüber bei Höffding, Der menschliche Gedanke S.183—188.
10) Vgl. für das Folgende Höffding, Psychologie, Kapitel VI (Die Psychologie des Gefühls).

haupt Kraft übrig ist. In solchem Falle begünstigt die eine Stimmung die andere durch Kontrastwirkung. Es kann ferner sein, daß das Gefühl so tief im Gemüte Wurzel faßt, daß es nicht aufhört, selbst wenn der Anlaß, der es hervorgerufen hat, aufhört, sondern sich über den ganzen Zustand ausbreitet und die an andere Erlebnisse geknüpften Gefühle verdrängt, falls solche überhaupt sich geltend machen konnten.

Aber außer diesen Möglichkeiten gibt es noch eine Möglichkeit, die von besonderem Interesse für die folgende Untersuchung ist. Gefühlselemente, die an verschiedene Ursachen geknüpft sind, können Verbindungen mit anderen eingehen, so daß Gefühlskomplexe entstehen. Die Erfahrung zeigt, was später in einem besonderen Zusammenhang näher entwickelt werden soll, daß es zwei Hauptformen für solche Gefühlstotalitäten oder Totalgefühle (Gesamtgefühle) gibt. Die Verbindung der verschiedenen Gefühlselemente kann den Charakter einer Verschmelzung haben, indem vermittels der Verbindung ein neues Gefühl entsteht mit einer Qualität, die von den vorausgehenden Gefühlen verschieden ist. Nur wenn man die Entwicklungsgeschichte des Gefühls erforscht, kann man entdecken, welche Elemente bei seiner Bildung mitgewirkt haben; für die unmittelbare Beobachtung erscheint es einfach und ungeteilt. Eine andere Art von Gesamtgefühl hat den Charakter der Organisation, indem die Selbständigkeit der verschiedenen Gefühlselemente nicht aufgehoben wird, sondern sie sich wechselseitig einordnen nach ihrem Verhältnis zu einem herrschenden Interesse und nach ihrer Bedeutung für dasselbe, für den Grundwert, der in einem leitenden Gedanken seinen Ausdruck finden kann.

Es gibt analoge Gesamtheitsformen auf den andern Gebieten des Seelenlebens. Eine Analogie zur Verschmelzung bietet in der Psychologie der Erkenntnis zum Beispiel die Art, wie einer Reihe sehr schnell aufeinander folgender Sinneseindrücke nur eine einzige Empfindung entspricht, während bei langsamerer Aufeinanderfolge eine Reihe besonderer Sinnesempfindungen entstehen

würde. Beim unmittelbaren Wiedererkennen vollzieht sich eine Verschmelzung der augenblicklichen Empfindung mit der Nachwirkung früherer Empfindungen der gleichen Art. Vorstellungen, die häufig in unmittelbaren Zusammenhang getreten sind, können sich zu einer einzigen Vorstellung zusammenschließen; so beim Übergang von diskursiver Untersuchung zu intuitivem Wissen. Eine Analogie zur Organisation einer Gruppe von Gefühlen bildet die sinnliche Anschauung, in welcher eine Mannigfaltigkeit von Empfindungsinhalten in Zeit und Raum eingeordnet ist, und das gleiche gilt von Erinnerungs- und Phantasiebildern. Auf dem Gebiete des Willenslebens haben wir eine Analogie zur Verschmelzung im Instinkt und Trieb mit seiner unmittelbaren Konzentration, und eine Analogie zur Organisation in der Art, wie der Gedanke an ein Ziel, das verwirklicht werden soll, die Rangordnung bestimmt unter den Mitteln, die angewandt werden, oder den Handlungen, die ausgeführt werden müssen; sie gehören alle mit zum Entschluß, werden von ihm umfaßt und machen ein gegliedertes Ganze in ihm aus.

Alle Gesamtheitsformen auf dem Gebiete der Erkenntnis und des Gefühls werden zuletzt bedingt und bestimmt sein durch das Streben nach Erhaltung und Entwicklung, das sich bei jedem lebenden Wesen geltend macht, also bei einem Willen in der weitesten Bedeutung des Wortes. Was leben will, muß als eine mehr oder minder geschlossene Gesamtheit auftreten. Lust und Unlust sind zuletzt nur Symptome dafür, ob dieses Streben begünstigt oder gehemmt wird; Sinnesempfindungen dienen zur Auslösung von Reaktionen gegen die Umwelt; und Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen dienen dazu, Ziel und Mittel festzuhalten und auszubilden, wo unwillkürlicher Drang und das unmittelbare Vermögen nicht ausreichen. Spinoza behält mit seiner Behauptung recht, daß wir nicht etwas erstreben, wollen oder wünschen, weil wir es für gut ansehen, sondern wir sehen es für gut an, weil wir es erstreben, wollen und wünschen.

Es ist kein Zufall, daß sich Gesamtzustände bilden. Wie weit

die Gesamtheitsbildung bei dem einzelnen Menschen fortschreitet und bei dem einzelnen Menschen innerhalb einer einzelnen Lebensperiode, wird auf besonderen inneren oder äußeren Verhältnissen beruhen. Ganz vereinheitlicht (totalisiert) wird das Seelenleben kaum jemals werden. Teils wird es Einzelzustände geben, die verhältnismäßig isoliert dastehen, teils werden verschiedene Gesamtzustände miteinander im Kampfe liegen. Darum ist psychische Arbeit zu leisten, solange das Leben dauert.

§ 4. Der historische Charakter des Seelenlebens.

Wohl zu allen Zeiten haben sich Gesamtzustände im menschlichen Bewußtsein bilden können. Aber sie werden leichter auftreten, wenn die Erlebnisse reicher und mannigfaltiger werden. Darum werden sie in der neueren Zeit mehr hervortreten als in älteren Zeiten, und sie werden ausgeprägter sein, mehr Nuancen und mehr individuelle Verschiedenheiten aufweisen als in früheren Zeiten, wo das Leben einen engeren Horizont hatte, wo das Weltbild selbst begrenzt und übersichtlich war und wo auch die historische Erfahrung dem Blicke keine größeren Weiten und zahlreiche Möglichkeiten eröffnete. Indessen muß man sich wohl hüten, den Gegensatz in diesem Punkte größer zu machen, als berechtigt ist. Was sich in voller Deutlichkeit geltend macht, wenn die Verhältnisse Gegensätze und Verschiedenheiten mit sich bringen, kann in einer mehr undifferenzierten Form auf früheren Stufen dagewesen sein, ebenso wie man im Embryo Andeutungen der späteren vollentwickelten Organe bemerkt. Wenn die Tendenz zur Bildung von Gesamtzuständen in der Natur und Beschaffenheit des Seelenlebens selbst ihren Grund hat, muß man sie auch in allen Entwicklungsstufen des Seelenlebens voraussetzen. Es wäre eine wichtige Aufgabe der vergleichenden psychologischen Forschung, dies näher zu untersuchen.

Hierbei darf nicht übersehen werden, daß das Auftreten der Gesamtzustände nicht notwendig von der Fähigkeit begleitet wird,

sie zu beschreiben und zu analysieren. Komplexe Zustände werden von einer unbeholfenen Psychologie oft durch einen einzelnen Zug charakterisiert, der das Ganze in sich fassen soll. Und da nun die intellektuelle Seite des Seelenlebens am deutlichsten zutage tritt, wird die primitive Psychologie meist als Denken, Vernunft und Wissen ansprechen, was für sie nicht bloß eine einzelne Seite des Seelenlebens bedeutet, sondern alles umfaßt, auch was einer tiefer eindringenden Analyse als besondere Seiten des Seelenlebens erkennbar wird. Die Persönlichkeit und das Wirken des Sokrates wird zum Beispiel unverständlich, wenn man nicht daran festhält, daß er unter dem Wissen, in dem er die Grundlage des rechten Handelns sah, „etwas Starkes, Führendes und Beherrschendes" verstand, „stark genug, um dem Menschen durch das Leben zu helfen" (Platos Protagoras S. 357 B C). Eine Sonderung zwischen Wissen und Willen, zwischen Kopf und Herz machte sich erst später geltend; jedenfalls fehlte die Fähigkeit, Spaltungs- und Brechungsverhältnisse aufzufassen und zu charakterisieren. Von Gesamtzuständen werden wiederum die, die durch Verschmelzung entstanden sind, besonders schwer zu beschreiben sein, während die Organisationsform sich leichter analysieren läßt.

Gesamtzustände werden in der Regel nicht den festen und stabilen Charakter haben wie Einzelzustände. Die Gegensätze, die in ihnen überwunden und verbunden sind, können von neuem hervorbrechen. Sie entsprechen ja mehreren Erlebnissen, nicht einem einzelnen; die Konzentration wird darum nicht leicht vollständig. Es besteht oft ein Spannungsverhältnis zwischen den verschiedenen Elementen, das zur Auflösung führen kann oder doch zur Heranbildung neuer Formen, vielleicht durch Ausscheidung von Elementen, die sich mit den andern nicht vertrugen. Ein Mensch kann vielleicht nur dadurch seinen inneren Zusammenhang bewahren, daß er soviel wie möglich ein einzelnes bestimmtes Erlebnis vergißt, es ins Unbewußte zurückdrängt. Lear drängte die Erinnerung an die Undankbarkeit seiner Töchter ge-

waltsam fort, damit sie ihn nicht wahnsinnig mache. *O, that way madness lies; let me shun that; no more of that! (King Lear* III 4, 21). Nicht nur wirkliche Erlebnisse können Spaltung oder Auflösung herbeiführen. Auch die Möglichkeiten spielen, je mannigfaltiger die Vorstellungen sind, eine große Rolle, bald lockend, bald ängstigend, bald beides. „Nur der“, sagt Kierkegaard[11]), „der durch Möglichkeiten gebildet wurde, wird nach seiner Unendlichkeit gebildet.“ Solange das Leben dauert, gehören die Möglichkeiten, die sich ernstlich vor uns hinstellen, auch mit zu den Erlebnissen, und es kann schwieriger sein, mit ihnen fertig zu werden, als mit den festen und begrenzten Erlebnissen, die wir die wirklichen nennen. Aus solchen Möglichkeiten schaffen die großen Dichter ihre Dramen. Aber in uns allen können sich innere Dramen abspielen mit Verwicklungen und Lösungen, mit Zusammenstößen und Entscheidungen, Dramen, die vielleicht von unserer Umgebung gar nicht geahnt werden, aber die doch ihre tiefen Spuren in der weiteren Entwicklung unseres Charakters hinterlassen können.

Die Gestalten und Schicksale, die die Dichter vor uns darstellen, gehören auch zu unsern Erlebnissen. Schon, daß ich einräumen muß, daß das Leben so etwas wie das, was geschildert wird, enthält, mag es nun groß oder klein, gut oder böse sein, kann von entscheidender Bedeutung für mich werden. Es ist nicht notwendig, daß ich selbst etwas Ähnliches erlebt habe, wenn es nur als etwas dasteht, was in der Wirklichkeit stattfinden kann. Man hat gemeint, daß das Bewußtsein, selbst nicht bei dem, was wir lesen oder sehen, dabeizusein, sondern in voller Sicherheit als Leser oder Zuschauer dazusitzen, ein wesentliches Element im ästhetischen Gefühl sein müsse. Aber jedenfalls haben nicht alle das ruhige Bewußtsein von sich selbst als Lesern oder

11) *Samlede Skrifter* IV S. 422. — In *„Begrebet Angst“* (wo der angeführte Ausspruch steht) und in seinen hinterlassenen Papieren hat Kierkegaard auf die lockende Macht ängstigender Möglichkeiten das größte Gewicht gelegt. Sie erzeugen Schwindel, wirken durch das bloße Bewußtsein, daß sie da sind.

Zuschauern neben der Auffassung des Dichterwerkes. Nach meiner persönlichen Erfahrung muß ein solches Bewußtsein das volle Hingenommen- und Ergriffensein unmöglich machen. Und da wir uns selbst kennen lernen nicht nur durch die Art, wie die wirklichen Begebenheiten des Lebens auf uns einwirken, sondern auch durch die Art, wie wir uns durch die Möglichkeiten stimmen lassen, die unsere eigene Phantasie oder die Darstellungen der Dichter vor uns hinstellen, so sprechen wir hier mit vollem Recht von Erlebnissen. Darum kann es natürlich trotzdem seine Bedeutung haben, den Unterschied zwischen den Erlebnissen festzuhalten, die von Möglichkeiten herrühren, und denen, die von Wirklichkeiten herrühren. Jene enthalten unleugbar mehrere Versuchungen zum Selbstbetrug: sich als Held anzusehen, ohne es zu sein, oder ängstlich von sich selbst zu gering zu denken, vielleicht sich selbst ganz wegzuwerfen.

Auf Grund dieser Betrachtung kann ich nicht so scharf wie Alfred Lehmann[12]) zwischen autopathischen, sympathischen und ästhetischen Gefühlen unterscheiden, so daß diese letzteren durch das ruhige Bewußtsein charakterisiert wären, ganz außenvor von dem zu stehen, was die Phantasie oder die Kunst vor uns hinstellen. Es gibt unzweifelhaft Zustände, in denen die Unterschiede zwischen diesen drei Arten des Gefühls verschwunden sind, indem unser reales oder zentrales Ich gerade darin bestehen kann, von lebendigem Mitgefühl mit wirklichen oder vorgestellten persönlichen Wesen erfüllt zu sein, und erst später zu seiner isolierten Existenz zurückkehrt, so daß es doch eine Veränderung durch den Zustand der Selbstvergessenheit erlitten haben wird. Unser reales Ich kann zwischen Selbstvergessenheit und Selbstbewußtsein hin und her schwingen, und der Ausschlag in der Richtung der Selbstvergessenheit ist oft am fruchtbarsten. Lehmann erkennt ganz gewiß Übergänge zwischen den drei Arten der

12) Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens, Leipzig 1914, S. 312—316.

Gefühle an, aber diese Anerkennung ist nicht ausreichend. Die Hauptsache ist die, ob er darin recht hat, daß die Vorstellung von mir selbst als verschieden von allem andern und allen andern, also die Ich-Vorstellung, die Bedeutung und die Allgegenwart hat, die er ihr zuschreibt. Wie schon oben bemerkt, kann es ein reales Ich ohne Ich-Vorstellung geben. Etwas anderes ist es, daß wir in der Psychologie, wenn man danach fragt, worauf wir die Berechtigung gründen, überhaupt von einem Ich zu reden, unter anderm auf das reale Ich in der Bedeutung hinweisen, in der wir dieses Wort oben gefaßt haben.

Die Frage, ob es ein Gut ist, daß die Verhältnisse auf dem Gebiete des Seelenlebens bei fortschreitender Entwicklung immer unbeständiger werden, soll hier nicht erörtert werden. Große Gefahren und große Güter begleiten oft einander. Je größer die Fülle ist, die man zusammenzuhalten hat, desto mehr Energie gebraucht man, um eine Konzentration zu ermöglichen. Die Möglichkeit der Konzentration kann zu einer Frage werden, die Sein oder Nichtsein bedeutet.

In dieser Hinsicht stehen die beiden Arten der Gesamtheitsbildung, die im vorhergehenden angedeutet sind, und zu denen ich im folgenden zurückkehren werde, nicht auf gleicher Stufe. Bei der Verschmelzung gehen die Elemente eine genauere Verbindung ein als bei der Organisation. Es entsteht bei der Verschmelzung eine neue Eigenschaft, eine neue Unmittelbarkeit; die mitwirkenden Elemente haben ihre Selbständigkeit verloren und damit die Fähigkeit, sich aufzulösen. Der dramatische Charakter, den das innere Leben infolge des wechselseitigen Gegensatzes der Elemente annehmen kann, setzt voraus, daß eine Verschmelzung nicht stattgefunden hat.

In der Untersuchung der Gesamtzustände hat die Psychologie ihre höchsten und unabweisbaren Aufgaben. Mit Vorliebe beschäftigen sich die Psychologen gern mit Einzelzuständen und noch lieber mit den Elementen, die aus ihnen ausgesondert werden können. Es entsteht da die Frage, ob Gesamtzustände, kom-

plexe psychische Phänomene, ohne weiteres hergeleitet werden können von den elementaren Gesichtspunkten oder Gesetzen, die sich bei der Analyse oder dem Experiment finden lassen. Wenn sich dies nicht tun läßt, verliert man oft das Interesse für die Gesamtzustände und tut so, als ob sie nicht existierten, oder überläßt es Poeten und Prädikanten, sich mit ihnen zu beschäftigen. Es scheint doch klar, daß wir hier wie überall auf zwei Wegen vorwärtsgehen müssen, wenn wir Erkenntnis gewinnen wollen, nämlich nicht nur versuchen, vom Einfachen zum Komplexen vorzudringen, sondern auch umgekehrt die komplexen Phänomene in ihrer Eigentümlichkeit und in ihrem historischen Zusammenhang beobachten, sie durch Beschreibung festlegen und möglicherweise durch Analyse zu Gesichtspunkten zurückgelangen, die bei der Untersuchung der mehr elementaren Phänomene des Seelenlebens gewonnen sind. Vielleicht wird es sich dann zeigen, daß das Elementare doch nicht so einfach ist. Es ist ein Vorurteil, das auf vielen Gebieten immer wieder seinen Kopf hervorsteckt, daß „im Anfange" die Elemente waren und daß sie außerdem „das Eigentliche" sind. Aber bei all den Anfängen, die wir beobachten können, sind es Zustände, nicht Elemente, die vorliegen, und zwar Zustände mit einem mehr oder minder entschiedenen Gesamtheitsgepräge. Die Prozesse, durch welche Gesamtzustände entstehen, können am besten an Entwicklungsstufen studiert werden, die weiter vorgeschritten sind, wo die Bedingungen besser gekannt werden und wo das Bewußtsein wacher ist. Und nicht nur die Gesamtzustände können durch Analogie von den Einzelzuständen her beleuchtet werden, sondern auch umgekehrt. Ebensowenig wie ein Gesamtzustand als eine Summe von Einzelzuständen aufgefaßt werden kann, ebensowenig kann ein Einzelzustand als eine Summe von Elementen aufgefaßt werden. Der historische Charakter des Seelenlebens, seine Abhängigkeit von bestimmten Zeitverhältnissen tritt der Natur der Sache nach am meisten bei den Gesamtzuständen hervor. Die historische Methode muß daher, wie schon bemerkt, die andern psychologischen

Methoden ergänzen, und die Psychologie muß benutzen, was Kultur- und Literaturgeschichte uns lehren können.

Eine Untersuchung dieser Art ist der Zweck dieser Abhandlung. Aber da der Gesamtzustand, der untersucht werden soll, seine Haupteigentümlichkeit durch die Gefühlselemente bekommt, die er enthält, müssen wir erst ein wenig beim Gefühlsleben verweilen und zusehen, wie das bisher Entwickelte da seine Anwendung findet.

§ 5. Einzelgefühl und Gesamtgefühl.

Als Einzelgefühl bezeichne ich einen seelischen Einzelzustand, in dem die Gefühlselemente überwiegend und entscheidend sind und der nicht nur durch ein einzelnes Erlebnis bestimmt ist, sondern zugleich verhältnismäßig einfach in seiner Natur ist. Ein solches Einzelgefühl ist zum Beispiel das Wohlgefallen an einer Farbe oder einem Duft, die Freude an einem Gedanken oder einem Bilde, die unwillkürliche Billigung, die der Anblick einer guten Handlung erwecken kann, die Befriedigung darüber, selbst tüchtig gehandelt zu haben. Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht, Zorn und Liebe können als Einzelgefühle auftreten.

Solche Einzelgefühle können Verbindungen eingehen, aus denen Gesamtgefühle hervorgehen können. Das Gesamtgefühl setzt Erlebnisse verschiedener Art voraus, die in wechselseitigem Zusammenhange stehen. Doch kann ein objektiv einfaches Erlebnis so verschiedene Wirkungen haben, durch die verschiedenen Eigenschaften, die es aufweist, daß es subjektiv mehreren verschiedenen gleichzeitigen Erlebnissen gleichkommt. Gesamtgefühle können in Einzelzuständen (vgl. die in § 1 angeführten Beispiele) hervorgerufen werden, aber nur wenn sie sich schon als Gesamtzustände durch eine Reihe von Erlebnissen entwickelt haben. Hier besteht eine Analogie zum partiellen Wiedererkennen, bei dem wir einen zusammengesetzten Gegenstand an einem einzelnen Teile oder

einer einzelnen Eigenschaft erkennen, wenn wir früher schon Empfindungen gehabt haben, die der ganzen Gruppe von Teilen oder Eigenschaften entsprachen. (Vgl. Psychologie V B, 2.)

Schon die Einzelgefühle haben bei jedem Individuum, jedem Volke, jedem Stamme und in jeder Zeit einen verschiedenen Charakter. Aber noch größere Verschiedenheiten zeigen sich bei den Gesamtgefühlen.

Den Unterschied zwischen Einzelgefühl und Gesamtgefühl habe ich schon in meiner Psychologie (VI B, C und E) hervorgehoben, ohne doch diese Bezeichnungen zu gebrauchen. Ich finde ihn in der Literatur zuerst bei Plato an der obengenannten Stelle angedeutet, und weiter macht er sich, wie später besprochen werden soll, in deutlicher und charakteristischer Weise bei den hervorragendsten Geistern der Renaissance geltend. In neuerer Zeit ist er zuerst mit Klarheit von F. C. Sibbern *(Psykologie,* 1856, S. 140, 380) beschrieben worden, der sowohl auf das sporadische Auftreten der Gefühle in Übergangszuständen und Krisen Gewicht legt, als auch auf die Möglichkeit, daß ein „gemischtes Gefühl", wie er es nennt, entstehen kann, indem widerstreitende Gefühle eine so innige Verbindung eingegangen sind, daß sie zur Bildung eines einzigen Gesamtgefühls zusammenwirken. Dieses Phänomen will ich lieber Verschmelzung nennen, besonders da „gemischte Gefühle" in der Alltagssprache ungefähr im Sinne von Unlust gebraucht wird. Aber es gibt eine andere Art von Gesamtgefühlen, die den Charakter der Organisation in dem Sinne hat, in dem wir oben dieses Wort gebraucht haben. Verschiedene Gefühle können nämlich zusammenwirken unter Leitung eines einzelnen Gefühls, das den Wert oder das Ziel bestimmt, in dessen Dienst sie stehen. Diese Art von Gesamtgefühl wurde gut beschrieben von Th. Ribot in seinem Buch *„Essay sur les Passions"* (1907), wo das Wort *„émotion"* ein Einzelgefühl bezeichnet, das Wort *„passion"* ein Gesamtgefühl. Und Alexander Shand hat in meisterhafter Weise geschildert, was ich Organisation nenne, unter der Bezeichnung Systematisation, zuerst in seiner Abhandlung

„*Character of the Emotions*" (Mind 1896), später in seinem Werke „*The Foundations of Character*" (1914).

Wir betrachten jetzt näher die beiden Formen, in denen Gesamtgefühle hervortreten können.

§ 6. Verschmelzung von Gefühlen.

Verschmelzung ist die innigste Verbindung, die verschiedene Gefühle eingehen können, und es gibt viele Zwischenformen oder Stufen, bis dieser Grad erreicht ist. Das Gemüt kann hin und her wogen, indem verschiedene Gemütsbewegungen einander ablösen. Die Schüler des Sokrates lachten bald, bald weinten sie während ihres letzten Gespräches mit ihrem Meister. Die Situation war ja die, daß sein Tod nahe bevorstand, aber daß sie doch noch ihre gewöhnliche Gedankenarbeit zusammen mit ihm ausübten. Es war, sagt Plato (Phädon S. 59 A), „eine wunderbare Stimmung", eine Mischung von Trauer und Freude. Daß Weinen und Lachen abwechselten, beweist, daß innerhalb der Mischung bald das eine, bald das andere Element die Oberhand gehabt hat und daß es nicht zu etwas Gesammeltem, einem neuen Gefühl, gekommen ist. Es waren hier deutlich zwei verschiedene Ursachen vorhanden: der Gedanke an den Fortgang des Meisters und das philosophische Gespräch, deren jede ihr eigenes Gefühl in Bewegung setzte. Wenn die Schüler später an ihren Meister dachten, haben die verschiedenen Gemütsbewegungen sich untereinander ausgleichen können, so daß die Vorstellung vom Verluste und die Vorstellung von der unvergleichlichen Persönlichkeit zur Bildung eines Gesamtgefühls wehmutsvoller Bewunderung zusammenwirken konnten; eine Verschmelzung hat sich vollziehen können.

Eine Verschmelzung kann oft in einzelnen besonders konzentrierten Augenblicken stattfinden, während die Einzelgefühle in andern Augenblicken miteinander abwechseln oder im Kampfe liegen. Wehmut zum Beispiel ist dann nicht das herrschende Gefühl; es bekommt nur unter günstigen Bedingungen die Herrschaft, während sonst die Trauer über den Verlust und die Freude

an dem Wert des Verlorenen einander ablösen. Eines Menschen Charakter — das reale Ich — tritt überhaupt nicht ungeteilt in jedem einzelnen Zustande hervor. Nur an den Höhepunkten unseres Lebens sind wir wirklich wir selbst, das heißt, wir werden von dem Gesamtgefühl beherrscht, das sich unter dem Einfluß unserer Erlebnisse gebildet hat. Zu andern Zeiten herrschen partielle, mehr oder minder peripherische Iche. Und das Verhältnis zwischen dem Zentralen und dem Peripherischen kann bei den verschiedenen Naturen sehr verschieden sein. Oft kann nur eine sehr genaue Kenntnis die Drähte auffinden, die das Peripherische und Partielle mit dem Zentralen und Totalen verbinden.

Nicht immer macht sich uns von Anfang an ein bestimmter Unterschied zwischen den Ursachen bemerkbar, die auf uns in verschiedener Richtung einwirken. Ihre Gefühlswirkung kann sich von Anbeginn an verbinden, so daß das Gesamtgefühl unmittelbar entsteht, ohne durch Schwingungen zwischen verschiedenen, mehr oder minder entgegengesetzten Gefühlen vorbereitet zu sein. So kann ein Bild beim ersten Anblick ein Gesamtgefühl wecken, dessen Elemente man erst hinterher spürt. Beispiele hierfür geben die Bilder des Velasquez von den Zwergen, die er am spanischen Hofe traf. Diese kleinen Kerle wirken so komisch durch ihr unzweideutiges Selbstgefühl im Kontrast mit ihrer Kleinheit, aber das Komische wird durch einen melancholischen Ausdruck des Auges kompliziert; dieser führt ein Element der Sympathie in die Stimmung des Beschauers ein, die dadurch zu dem werden kann, womit wir uns im folgenden beschäftigen wollen — zum Humor, ebenso wie vielleicht beim Künstler Humor zugrunde gelegen hat, als er an sein Werk ging. Julius Lange bemerkt über die Zwergbildnisse von Velasquez: so stark auch die Gestalten der Zwerge charakterisiert wären, so zeigten sie doch den edlen Schönheitssinn des Meisters in seinem Blicke für den Punkt, wo das Mißgeschick des Körpers der Seele Unrecht getan hat.[13]) Es kann na-

13) *Udvalgte Skrifter* II, S. 142.

türlich nicht mit voller Sicherheit entschieden werden, wie weit die zwei Elemente in der Seele des Künstlers zum Gesamtgefühl verbunden gewesen sind. Auch was den Beschauer betrifft, kann da vielleicht Uneinigkeit bestehen, wie weit das Gesamtgefühl unmittelbar entsteht. Es könnte ja sein, daß der Beschauer zuerst die Gestalt betrachtete und danach beim Blicke verweilte. Was mich betrifft, so verhielt es sich so, daß ich sogleich auf den Blick als das Zentrum in seiner ganzen Gestalt aufmerksam wurde. Erst hinterher buchstabierte ich mich durch die verschiedenen Teile des Bildes hindurch. Ich muß hinzufügen, daß ich die Originale nicht gesehen habe.

Die deutlichste und schärfste Auffassung von Gegensätzen erhalten wir ganz gewiß durch ihre sukzessive Beobachtung. Bei sonst ganz gleichen Umständen wirkt sukzessiver Unterschied stärker als simultaner Unterschied (Psychologie V A, 5). Aber William James[14]) hat kaum recht, wenn er einen großen Schritt weiter tut und behauptet, daß zwei Glieder oder Elemente bei gleichzeitiger Auffassung nicht als verschieden aufgefaßt werden können, wenn wir sie nicht jedes für sich sukzessiv aufgefaßt haben und dadurch die eigentümliche Übergangsempfindung des Unterschiedes (*the transitional sensation of difference*) erhalten haben. Es findet, so behauptet er, keine Analyse eines Bewußtseinsphänomens statt, wie komplex es auch sein mag, wenn nicht einige seiner Elemente eine Veränderung erlitten haben. — Hierzu möchte ich zunächst bemerken, daß es mehrere Übergangsformen zwischen der unmittelbaren Anschauung und der Analyse gibt, von der James spricht. Selbst wenn eine Veränderung an einem Teile eines Anschauungsbildes vor sich geht (zum Beispiel dadurch, daß ein einzelner Zug genauer betrachtet wird oder stärker von außen beleuchtet wird), wird darum das Bild nicht aufgelöst. Die Wirkung ist vielleicht nur die, daß das Bild gleichsam nach einer einzelnen Richtung hin zugespitzt wird oder einen neuen Schwerpunkt bekommt. Die Anschauung wird artikuliert, geglie-

14) *Principles of Psychologie* I, S. 495.

dert, aber nicht in ihrem gleichzeitigen Umfassen des Bildinhaltes aufgelöst.[15]) — Ferner ist jedenfalls, was die Gefühlswirkung betrifft, nicht die Unterschiedsauffassung selbst entscheidend, sondern gerade der Umstand, daß die verschiedenen Elemente trotz ihrer Verschiedenheit zusammenwirken. Der komplexen Einwirkung kann sehr wohl unmittelbar eine komplexe Gefühlswirkung entsprechen. Und es kann so gerade die Verwunderung über diese Gefühlswirkung sein, die bewirkt, was wir mit Hilfe sukzessiver Beobachtung der einzelnen Teile des Bildes, also durch Analyse, die zusammenwirkenden Elemente jedes für sich hervorzuziehen suchen. Die eigentliche Unterschiedsauffassung ist dann sekundär, aber darum ist die Gefühlswirkung nicht sekundär im Verhältnis zu den Gefühlswirkungen der einzelnen Elemente. — Man muß natürlich einräumen, daß es schwierig ist, zwischen Gleichzeitigkeit und sehr schneller Sukzession zu unterscheiden. Und die Tatsache, daß wir nur in sehr kurzen Augenblicken unsere Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand sammeln können, also daß die Aufmerksamkeit vibriert, weist auch darauf hin, daß sukzessive Auffassung sehr schnell eintritt.

Als Beispiel der Verschmelzung nennt Silbern zwei Gruppen von Phänomenen.

Für beide Gruppen gilt es, daß nach einem Spannungsverhältnis zwischen zwei Gefühlen ein Gesamtgefühl entsteht, so daß die beiden einfacheren Gefühle nicht mehr einzeln jedes für sich gespürt werden. An Stelle der Gefühle, die miteinander im Kampfe liegen oder einander ablösten, ist ein Gefühl von einer neuen Qualität eingetreten, das doch fortfallen würde, wenn einer der verbundenen Gegensätze fortfiele.

Die eine Gruppe der Beispiele bezeichnet Sibbern als Gefühle der subjektiven Befriedigung. Sie entspringen der Befriedigung

---

15) Vgl. über das artikulierende Anschauen als Zwischenform zwischen Anschauung und Urteil: *Det psykologiske Grundlag for logiske Domme. (Vid. Selsk. Skr. 6. Rœkke)* S. 18—21. (Auch in *Revue philosophique 1901.)* Kürzer in: Der menschliche Gedanke S. 49; 57—60.

eines Dranges, der Erfüllung eines Mangels, der Linderung von Unlust, der Überwindung von Widerstand. Auch das Gefühl beim Spannenden und Geheimnisvollen, bei Gefahr und bei Kampf gehört hierher.

Gegen die erstgenannten Beispiele dieser Gruppe wendet Alfred Lehmann ein, daß keine Verschmelzung eintrete, da der Drang durch die Erfüllung fortfällt. Sibbern könnte hierauf geantwortet haben, daß jedes Gefühl eine Tendenz hat, sich zu behaupten, nachdem der ursprüngliche Anlaß fortgefallen ist. Es breitet sich mit einer Art Expansion über die folgenden Zustände aus und kann dadurch mit den Gefühlselementen dieser Zustände verschmelzen (Psychologie VI B, 2; E, 4). Einen Drang gefühlt zu haben, ist nicht notwendig ein reines Vergangenheitsphänomen. Die Sprachforscher lehren denn auch, daß ein *Perfectum absolutum* außer dem Zeitmoment auch etwas anderes enthält, nämlich die Vorstellung von dem Resultate, von dem „Bleibenden, Permansiven".[16]) Und Sibbern spricht ausdrücklich von der eigentümlichen Freude, einer Gefahr oder Not entschlüpft zu sein oder sie überstanden zu haben. Es ist also etwas da, was man beständig hat, wenn eine Gefahr überstanden ist. So spricht er auch (im zweiten Teile von Gabrielis' Briefen) von „assimilierter Unseligkeit" als verschieden von bloß überstandener Unseligkeit.

Die andere Gruppe von Sibberns Beispielen enthält Gefühle wie Wehmut, Ehrfurcht, Gefühl des Erhabenen. Daß sie den Charakter der Verschmelzung haben können, darüber kann kein Zweifel bestehen. Hierzu gehören auch, wie es sich später zeigen wird, viele Formen des Humors.

§ 7. Organisation von Gefühlen.

Die andere Form der Gefühlsverbindungen tritt hervor, wenn eine Reihe von Erlebnissen Gefühle auslöst, die wohl in genauem wechselseitigem Zusammenhang stehen, aber im einzelnen nicht ganz ihre Eigentümlichkeit verlieren, vielmehr eine Gesamtheit

16) Otto Jespersen, *Tid og Tempus (Videnskab. Selsk. Oversigt,* 1914) S. 320 f.

bilden, deren innere Ordnung durch einen einzelnen Wert, ein leitendes Ziel als organisierende Kraft bestimmt wird. Eine solche Ordnung kann entstehen, wenn sich ein Grundwert geltend macht, der zu seiner vollen Verwirklichung sowohl eine Reihe von Mitteln und Wegen verlangt als auch ein mehr oder minder bewußtes Streben. Im Konflikte des Grundwertes mit den Verhältnissen der Wirklichkeit wird eine Reihe verschiedener Gefühle ausgelöst werden, die sozusagen auf dem Wege zum eigentlichen Ziele hin liegen. Es kann Menschen geben, deren ganzes Leben bestimmt wird durch einen solchen Grundwert und sein Verhältnis zur Wirklichkeit, in der er durchgeführt werden soll. Für andere Menschen existiert ein Grundwert überhaupt nur für gewisse Lebensgebiete, zum Beispiel Kunst oder Wissenschaft oder öffentliches Leben. Für andere hat wiederum jede Lebensperiode ihren Grundwert, die Jugend ihren eigenen, das spätere Alter den seinigen; oder es kann vielleicht nur in einer einzelnen Lebensperiode überhaupt von einem Grundwert die Rede sein. Jedes ernste Verhältnis zu einer Sache, zu einem Menschen, zu einer Bestrebung (Kunst, Wissenschaft, menschliche Fürsorge, soziales und politisches Freiheitsstreben) wird natürlich eine Organisation des Gefühlslebens erzeugen, so daß die einzelnen Gefühle ihren bestimmten Platz im seelischen Haushalt nach ihrer Bedeutung für die Behauptung jenes Verhältnisses bekommen. Die Einzelgefühle, die der gewöhnliche Lauf des Lebens mit sich bringt — Freude und Schmerz, Hoffnung und Furcht, Wohlwollen und Zorn —, werden durch die Arbeit im Dienste des Grundwertes begünstigt oder gehemmt, und diese Arbeit selbst wird Anlaß zum Entstehen einer Reihe von Einzelgefühlen geben.

Durch den Zusammenhang, in den die Einzelgefühle treten, wenn sich eine Organisation um ein herrschendes Interesse vollzieht, werden Änderungen, Nuancen in der Beschaffenheit der Einzelgefühle bewirkt. Teils wird die Richtung, in der das ganze Streben vor sich geht, Einfluß auf die Art und den Grad der einzelnen Gefühle bekommen, teils wird die gegenseitige Wechsel-

wirkung unter ihnen, wenn sie einander im Verlaufe der Bestrebungen begegnen, ihnen einen anderen Charakter geben, den sie unter andern Verhältnissen nicht bekommen würden. Der Zorn zum Beispiel wird einen anderen Charakter haben, wenn er einen egoistischen Ursprung hat, als wenn er der Verletzung eines altruistischen Gefühls entspringt, und ferner tritt er in anderer Weise auf, wenn er zusammen mit Furcht oder gleich nach ihr ausgelöst wird, als wenn er zusammen mit Freude oder gleich nach ihr ausgelöst ist — solcher Furcht oder Freude, die die Arbeit im Dienste des Grundwertes erzeugt.

Alexander Shand, der in seiner obengenannten Schrift „*Foundations of character*" in ausgezeichneter Weise die Organisierung (oder, wie er es nennt, Systematisierung von Einzelgefühlen *(emotions)* zu Gesamtgefühlen *(sentiments)* beschrieben hat, scheint doch den Einfluß zu leugnen, den das Eintreten in eine Organisation auf die Beschaffenheit eines Einzelgefühls haben muß. Der uninteressierte Charakter eines Gefühls beruht, sagt er (S. 43—50), nicht auf dem Gefühl selbst, sondern auf der Ursache, die es hervorruft, oder auf dem System, zu dem es gehört; Zorn und Furcht können ebenso uninteressiert sein wie Mitleid und Sympathie, wenn die sie hervorrufende Ursache nicht unter den eigenen Selbsterhaltungsdrang des Individuums hineingehört und in die Systematisierung, die durch die Herrschaft dieses Dranges bewirkt wird. Ganz deutlich ist dieser Ausspruch nicht, aber er scheint darauf hinauszulaufen, daß das Gefühl selbst keinen verschiedenen Charakter dadurch erhält, daß es verschiedenen Zielen dient. Der Charakter des Uninteressierten oder Selbstischen würde dann nur das Ziel betreffen, nicht die Einzelgefühle, die durch die Arbeit für das Ziel geweckt werden. Aber bekommt die Furcht nicht eine verschiedene Nuance, wenn man um seine eigene Person bangt, als wenn man um das Wohl anderer bangt oder für eine Sache, von der man erfüllt ist? Sowohl die Art wie der Grad werden sicherlich verschieden sein. Das verschiedene Ziel selbst wird bewirken, daß in den verschiedenen Fällen ver-

schiedene Elemente in das Furchtgefühl eingehen; auch hier kann eine Verschmelzung oder Organisation stattfinden, und damit kann eine neue Klangfarbe in bezug auf die Einzelgefühle entstehen. Das Verhältnis zwischen dem Gefühl selbst und dem Zusammenhang, in dem es vorkommt, kann nicht ganz gleichgültig sein. Vielerlei Kontrast- und Ausgleichungsverhältnisse werden sich hier geltend machen.

Es hängt sicherlich mit Shands Auffassung dieses Punktes zusammen, daß er die erste oben besprochene Hauptform des Gesamtgefühls nicht recht anerkennt. Was er ein Gefühls-„System" nennt, ist der Inbegriff der Gedanken, an die das Gefühl geknüpft ist, die Stimmung *(feeling)* und die Tendenz, die sich in ihm geltend machen — die organischen Prozesse, die mit ihm verknüpft sind —, und das Verhalten oder die Handlungsweise, die seine Folgen sind. Aber diese Elemente würden beim Eintreten in das „System" keine Veränderung erleiden, die Theorie von der vollen Verschmelzung zu einem qualitativ neuen Gefühl würde nach Shand (S. 55) nicht erklären können, wie ein Gesamtgefühl unter verschiedenen Verhältnissen — der Anwesenheit oder Abwesenheit der Gegenstände, dem Aufgehen in der Erwartung oder in der Erinnerung — in höchst verschiedener Weise auftreten kann. Ein verschmolzenes Gefühl *(compound emotion)* würde nicht in gleicher Weise auftreten, nur „systematisierte" Gefühle *(complex emotions — emotions combining into a system)* könnten die Plastizität haben, die die Erfahrung in bezug auf gewisse Gefühle beweist (S. 55; 172). Shand hat darin recht, daß vom praktischen Standpunkt ein großer Unterschied zwischen den beiden Arten des Gesamtgefühls bestehen kann; aber das schließt nicht aus, daß hier zwei eigentümliche Formen des Gesamtgefühls vorliegen, und gerade darauf kommt es hier an. Im übrigen kann jede Form ihre Vorzüge haben. Die Verschmelzung ermöglicht eine konzentriertere Stimmung und ein konzentrierteres Verhalten, während die Organisationsform in den einzelnen Fällen größeren Variationen Raum läßt. Die größere Plastizität in der Organisation

läßt sich doch sehr wohl damit vereinen, daß die Elemente des „Systems“ gegenseitig ihre Nuance oder Klangfarbe bestimmen. Jedes Element stellt gewisse Forderungen, aber es werden auch Forderungen an es gestellt. Es steht sowohl in einem negativen wie in einem positiven Verhältnis zu der Gesamtheit, in die es eingeht. Der Zorn, den eines Vaters Sorge für die Erziehung seines Sohnes hervorgerufen hat, findet im Ziel seine Beschränkung. Bei cholerischen Vätern kann vielleicht ein Kampf erforderlich sein, um den Zorn in diesen Schranken zu halten. Bei Verbrechern kann sich (vgl. § 2) bei der Ausübung ihrer Tat bisweilen eine Grausamkeit regen, die nicht durch das eigentliche Ziel ihres Verhaltens bedingt ist. Ebenso bei Soldaten im Kriege. Oft ist es die Furcht, die grausam macht, indem sie es unmöglich macht, einzuhalten, wenn man einmal angefangen hat, seiner eigenen Sicherheit wegen loszuschlagen. Die Elemente, die organisiert werden, können eine beständige Tendenz haben, hervorzubrechen und zu wirken, unbeherrscht und unbegrenzt von irgendeinem Ziel, mit Ausnahme des einen: sich auszutoben! Aber die Klangfarbe ändert sich so im selben Augenblick, in dem sie hervorbrechen. Die Negation oder die Beschränkung fällt dann fort.

Nicht alle Einzelgefühle können als Glieder in ein Gesamtgefühl in der einen oder andern Form eingehen. In solchem Falle würde das menschliche Seelenleben einen weniger chaotischen und disharmonischen Charakter haben, als es hat. Sowohl Freude wie Trauer, Zorn und Bewunderung, Hoffnung und Furcht, Treue und Zweifel brauchen nicht als Glieder in einen festen seelischen Zusammenhang einzugehen.

Dem prächtigen Gedicht Ingemanns „Es strömt ein Fluß zum ewigen Meer“ liegt der optimistische Gedanke zugrunde, daß sich alle Elemente des Seelenlebens in Harmonie bringen lassen. Es heißt von diesem Flusse:

Er wandelt den Kummer zu Wehmutslust,
Jeden Seufzer zu süßem Gesang — — —
Selbst der Fels, der gedrückt mit Bergeslast,
Er löst sich zu goldnem Gerank.

Ja, das kann geschehen. Aber es geschieht nicht immer. Es gibt Seufzer, die sich nicht in Gesang verwandeln, und es gibt Steine, in denen kein Gold vorhanden ist. Und da jedes Gesamtgefühl seine Gefahren hat, indem es Abschließung, Unempfänglichkeit gegen die neuen Erlebnisse zur Folge haben kann, so ist es vielleicht gut, daß nicht jedes seelische Chaos zur Harmonie wird.

Zwei große Geister haben sich darüber ausgesprochen, wie sich Gegensätze im Gemüte halten und es teilen können, ohne daß weder eine Verschmelzung noch eine Organisation eintritt. Sie gebrauchen beide das gleiche Bild, um ihre Erfahrungen zu beleuchten. So sagt Carlyle *(Sartor Resartus* II, 9): „Im Vorhof tanzt man nach der Musik der Gitarren, aber drinnen läßt sich manchmal ein leises Klagen vernehmen." Und Kierkegaard schreibt in seinen Tagebüchern *(Papirer* IV, S. 35): „Ich lausche den Tönen in meinem Innern, dem frohen Winken der Musik und dem tiefen Ernst der Orgel."

Der psychische Prozeß, der bei vielen unwillkürlich zur harmonischen Verbindung führt, ist unmöglich bei Naturen, wie sie diese zwei Männer hatten; bei ihnen wird oft nur durch eine gewaltsame Willensanstrengung eine Einheit zustande gebracht, indem die chaotischen Ströme in ein Bett gezwängt werden, in dem man doch beständig den Unterschied zwischen den Wassern der verschiedenen Quellen bemerken kann.

§ 8. Gesamtgefühl und Charakter.

Die Tendenz zur Entstehung von Gesamtgefühlen hängt (wie schon im § 2 angedeutet) sowohl mit der innersten Natur des Seelenlebens zusammen wie mit den Forderungen, die der Kampf ums Dasein stellt. Es macht sich auf allen Stufen und in allen Formen des Seelenlebens ein Drang und eine Fähigkeit geltend, die auf Zusammenfassen, auf Synthese abzielen. Es wirkt hier, wie Kant es ausgedrückt hat, eine verborgene Kunst in uns, ohne die wir kein Bewußtsein haben würden, aber deren wir uns nur

selten bewußt werden. Es ist die Aufgabe der allgemeinen Psychologie, dieses im einzelnen nachzuweisen; es war jedenfalls die Aufgabe, die ich mir in meiner im Jahre 1882 herausgekommenen Darstellung der Psychologie stellte. Das Seelenleben besteht in und unter einer beständigen Arbeit, ein Chaos zusammenzufassen und zu ordnen. Auch auf dem Gebiete des Gefühlslebens wird eine solche Arbeit unwillkürlich ausgeübt, und die Prozesse, die zur Bildung von Gesamtgefühlen führen, sind interessante Belege dafür. Es gibt vielleicht, wie wir gesehen haben, Naturen, bei denen verschiedene Interessen oder Stimmungstendenzen nebeneinander liegen, fast selbständig oder so, daß sie abwechselnd die Herrschaft bekommen. Aber es wird sich, abgesehen von dem Einfluß, den äußere Einwirkungen ausüben, ein natürlicher Trieb nach Abwechslung geltend machen, indem eine starke Schwingung in der einen Richtung einen Drang zur Schwingung nach der andern Richtung erzeugt, und hierin zeigt es sich schon, daß die einzelnen Elemente den Forderungen unterworfen sind, die die Behauptung des seelischen Haushaltes stellt. Aber es wird außerdem meistens ein Interesse, ein Wert vorhanden sein, der im weiteren Verlaufe das Auftreten der andern Werte regelt und sie mehr bestimmt, als er selbst von ihnen bestimmt wird. Was das für ein Element ist, das die Klangfarbe der Verschmelzung oder den Grundwert der Organisation bestimmt, wird sich nicht immer mit Sicherheit von dem Individuum selbst durch Selbstbeobachtung erkennen lassen, aber es wird aus seinem Verhalten hervorgehen, aus der Art, wie es das Leben nimmt und ins Leben eingreift (oder nicht eingreift). Oft zeigt sich erst, wie ich in meiner Psychologie hervorgehoben habe, bei einer tiefgehenden, mit voller Energie unternommenen Überlegung in einer bestimmten Situation, die Handeln erfordert, was unser reales Selbst, unser Grundwert eigentlich ist. Aber es kann sehr wohl sein, daß das reale Selbst, das früher in uns vorherrschte, bei einer Überlegung, die uns den Realitäten des Lebens gegenüberstellt, sich in entscheidender Weise ändert, so daß das, was wir in solchen

Augenblicken entdecken, gerade nicht das ist, was bisher in unserm Innern zugrunde lag. Wenn man sich in diese Betrachtung vertieft, bekommt man einen kleinen Einblick davon, welch eine unendliche Wechselwirkung im Innersten unseres Wesens vor sich geht. Könnte eine einfache Intuition uns hierbei ein für allemal zur Klarheit verhelfen, so würde es leichter sein zu leben. Aber zum Entgelt würde das Leben dann seine Fülle und seine Spannung verlieren.

Wenn in solcher Weise in der Natur des Seelenlebens selbst, wie es uns die Erfahrung zeigt, eine Tendenz liegt, zugleich ein Drang und ein Vermögen zur Sammlung und Konzentration, so stimmt dies mit den Forderungen überein, die die Lebensverhältnisse stellen. Der Maßstab für die Entwicklungsstufen eines lebenden Wesens besteht zum wesentlichen Teile in dem Grade, in welchem es als Gesamtheit gegenüber seiner Umwelt auftreten kann. Die Pflanze vermag es in höherem Grade als der Stein und das Tier in höherem Grade als die Pflanze. Innerhalb der Tierwelt hängt die Bedeutung des Nervensystems im Kampf ums Dasein damit zusammen, daß es ein ganzes und geschlossenes Auftreten möglich macht. Die Tiere, die wir die höheren nennen, haben ein konzentrierteres Nervensystem als die, die wir die niederen nennen. Und dieser physiologischen Konzentration entspricht gerade die Wirksamkeit des Seelenlebens als Synthese. In einer Situation des Handelns kann es darauf ankommen, alle Erfahrungen und Erinnerungen, alle Stimmung und alles Streben zu sammeln und sie auf eine einzige Richtung zu konzentrieren. Wenn sich ein Gesamtgefühl gebildet hat, dann hat schon im voraus eine Mobilisierung der Kräfte des Gemütes in einer bestimmten Richtung stattgefunden, und dies kann von der größten Bedeutung für das praktische Leben werden — während es andererseits auch zu tragischen Konflikten führen kann, wenn die Mobilisierung in einer anderen Richtung stattgefunden hat, als die ist, in der gehandelt werden muß.

Im Zusammenhang mit dieser Betrachtung ist es von großer

Bedeutung, was Alexander Shand beweist, daß jedes Gesamtgefühl die Tendenz hat, zur Grundlage einer Ethik zu werden. Die Konzentration um einen Wert führt das Streben mit sich, alles zuwege zu bringen, was notwendig ist, um diesen Wert festzuhalten und zu entwickeln. Und die Urteile über Gut und Böse werden davon abhängen, ob dieses Streben begünstigt oder gehemmt wird. Zu allererst kommt es darauf an, daß das Gesamtgefühl selbst in seiner Freiheit und Stärke erhalten wird, denn dann werden sich die Eigenschaften („Tugenden"), die jenes Streben erfordert, unwillkürlich einstellen. Fehlt es an Frische und Stärke, so müssen Ideale aufgestellt und Pflichten festgelegt werden. Tugenden, Ideale, Pflichten variieren mit dem Gesamtgefühl. So wird von der Liebe oder Freundschaft als Gesamtgefühl Treue und Ehrlichkeit verlangt, von der Vaterlandsliebe Geduld, Selbstbeherrschung und Weisheit, von intellektuellem Interesse Ausdauer und Unparteilichkeit usw. Jedes Gesamtgefühl hat sein Gewissen. Die so entwickelte persönliche Ethik steht in ständiger Wechselwirkung zu der von sozialen Forderungen bestimmten Ethik *(Foundations of character,* S. 111—120; 172 f.).

Diese Auffassung des ethischen Problems bewegt sich in gleicher Richtung wie die, die ich schon seit langem in meiner 1887 herausgekommenen Ethik[17]) (Kapitel 3) geltend gemacht habe und an der ich beständig festhalte. Ich habe insbesondere gezeigt, daß es eine Gruppe ethischer Begriffe gibt, die alle ethischen Systeme benutzen, obwohl sie sie in verschiedene Rangordnung bringen nach dem Grundwert, auf dem sie bauen. Solche Begriffe sind die Begriffe Güter, Tugenden, Pflichten und Rechte (Ethik VIII, 1). Jede ethische Auffassung, ganz gleichgültig, welches Gesamtgefühl sie voraussetzt, wendet diese Begriffe in bestimmter wechselseitiger Ordnung an. Man kann daher sagen, daß diese Begriffe den Inhalt einer formalen Ethik ausmachen, die sich im Zusammenhang darstellen lassen muß, auf Grund einer vergleichenden Untersuchung der verschiedenen ethischen Systeme.

17) Harald Höffding, Ethik, übersetzt von F. Bendixen, Leipzig 1888.

Hierüber habe ich mich näher ausgesprochen in „Der menschliche Gedanke, seine Formen und seine Aufgaben“ (S. 384—395).

Da man tatsächlich auf verschiedenen Grundwerten aufbauen kann, so besteht hier eine Grenze für die Rationalität der Ethik, eine Grenze, die durch die letzte Voraussetzung jedes ethischen Systems gegeben ist. Die soziale oder soziologische Ethik, die auf dem Bestande der Gesellschaft als Grundwert aufgebaut ist, deren Inhalt in der Formulierung der sozialen Forderungen besteht und die sich oft als die eigentliche rechte Ethik betrachtet, ist doch nur eins der vielen psychologisch und historisch möglichen ethischen Systeme.

Während ich zu dieser Auffassung durch eine erkenntnistheoretische Untersuchung der rationellen Berechtigung der Ethik gekommen bin (vgl. Ethik III, 2. 13), ist Shand zu ihr auf rein psychologischem Wege gelangt, indem er sah, daß solche „Systematisierungen“ des Gefühlslebens, wie er sie untersucht hat, unwillkürlich die Grundlage werden mußten für die ethischen Urteile, die von den Menschen gefällt wurden, bei denen sich eine „Systematisierung“ in dieser oder jener Richtung vollzogen hatte.[18])

§ 9. Gesamtgefühle im Altertum und in den neuern Zeiten.

Wie schon früher bemerkt, haben sich wohl zu allen Zeiten Gesamtgefühle gebildet. Aber sie treten zu allen Zeiten nicht gleich stark hervor, und die Verhältnisse sind nicht immer gleich günstig. Solange sich das Leben innerhalb eines begrenzten, unveränderlich feststehenden Rahmens entfaltet, wird das Gefühlsleben einen verhältnismäßig einfachen Charakter haben. Ein gemeinsames Gepräge wird vorhanden sein, bestimmt durch die Gemeinschaft in Familie, Stamm und Staat. Was über diesen Rah-

18) In einer Abhandlung über *„La morale et la science“* hat Henri Poincaré (*Dernières Pensées,* 1913) eine ähnliche Auffassung von der wissenschaftlichen Stellung der Ethik wie die oben dargelegte vertreten. — Vgl. auch Heinrich Maier, Die Psychologie des menschlichen Denkens (1908) S. 606—615.

men hinausdrängt, alle Bestrebungen, für die er zu eng ist, alle Gegensätze, die ihn zu sprengen drohen, werden gehemmt und zurückgedrängt. Das Entstehen bedeutungsvoller Gesamtgefühle setzt nicht nur eine große Fülle von Erfahrungen und einen Ausblick in weite Horizonte voraus, sondern auch eine Selbständigkeit des einzelnen Individuums, die es möglich macht, daß spezielle, vielleicht alleinstehende Kristallisationen vor sich gehen können von den Gefühlen, die unter dem Einfluß mannigfacher Erlebnisse geweckt werden.

Halten wir uns an die für uns wichtigsten Kulturperioden, die antike und die moderne, so werden wir in bezug auf die erstere nicht erwarten können, viele charakteristische Beispiele von Gesamtgefühlen zu finden. Die Antike wurde von der Grundvoraussetzung beherrscht, daß Unveränderlichkeit der Ausdruck der innersten Natur des Daseins sei und zugleich das Kennzeichen des höchsten Wertes. Das Veränderliche gilt dem griechischen Denken im letzten Grunde als Illusion, und zwar als wertlose Illusion. Selbst in der reichsten Darstellung menschlichen Strebens, die uns das Altertum gegeben hat, die nämlich in Platons „Symposion" vorliegt, selbst da scheint dieses Streben mit all seiner Unruhe und aller Begeisterung, die es mit sich bringt, in einer niedrigeren Sphäre heimisch zu sein im Vergleich mit der unveränderlichen Dauer, die der höchste Gegenstand des Denkens ist.[19]) Gefühle von Lust und Unlust setzen nun aber gerade Veränderungen voraus, und zwar mehr oder minder starke plötzliche Veränderungen, und sie erreichen ihre intensivsten Formen, wo große Gegensätze zusammentreffen oder einander ablösen. Lust und Unlust sind nicht zum wenigsten an Übergänge und Krisen geknüpft, in denen entgegengesetzte Bestrebungen bei den einzelnen und in den wechselseitigen Verhältnissen der einzelnen um die Herrschaft kämpfen. Der Kampf gilt zuletzt dem, was Grundwert sein und damit allen anderen Werten ihren Platz anweisen soll.

19) Siehe hierüber meine Abhandlung über Platos Symposion in: *Mindre Arbeider. Tredie Række,* S. 88—93.

Der Mensch wird nach entgegengesetzten Seiten auseinander gezogen, und daß eine Einheit in seinem Wesen vorhanden ist, tritt bei einem solchen Kampfe nur dadurch an den Tag, daß der Streit und die Zersplitterung als ein Schmerz gefühlt wird. Schmerz und Kummer, Reue und Zweifel setzen eine innere Einheit voraus; gerade die Geteiltheit wird als Schmerz gefühlt. Das Leiden ist das letzte Band, welches das Seelenleben zusammenhält. „Keine Freude“, läßt Sibbern seinen Grabielis sagen, „keine Freude hatte ich, die meiner Existenz Kontinuität geben konnte; darum waren es Schmerz und Verzweiflung, die mein Dasein zusammenhielten und mich davor bewahrten, meine Seele ganz der Zersplitterung anheimzugeben.“ Darum lernt man im Schmerz und im Kummer sich selbst so gut kennen. Könnte man eins der entgegengesetzten Glieder fortwerfen und vergessen, so würde das Leiden im gleichen Augenblicke fortfallen. Die Treue zu sich selbst und zu den Werten, die man kennen gelernt hat, bewirkt, daß man das Fegefeuer des Lebens besteht, oder erzeugt auch eine große Hoffnung, daß man trotz allem nicht damit endet, sich selbst aufzugeben.

Der Chor in der griechischen Tragödie begleitet das Leid und den Kummer des Helden, aber kehrt doch stets zum Wunsche nach einem Leben zurück, das nicht in so schweren Streit gestellt ist, und zu dem Entschlusse, nicht die Beschränkung der Sterblichen zu vergessen. Und dieser Gedankengang drückte den Grundsatz der antiken Lebensanschauung aus. Plato war sich wohl darüber klar, daß das Leben sowohl Komödie wie Tragödie sei und daß sie naturgemäß zusammengehörten. Aber dieser Gedanke bekam doch für ihn keine entscheidende Bedeutung. Vielleicht nimmt hier Sokrates eine Sonderstellung ein. Das wird später näher untersucht werden.

Mit allem Vorbehalt, den man bei Betrachtungen dieser Art machen muß, darf man sagen, daß erst die neuere Zeit volles Verständnis für die Mannigfaltigkeit des Lebens und seinen Reichtum an Gegensätzen hat. Die ersten psychologischen Schilderungen, die ein solches Verständnis bezeugen, kamen ungefähr gleich-

zeitig in dem wunderbaren Werk Giordano Brunos: *„De gl'heroici furori"* und in Shakespeares Tragödien heraus.

Was Bruno heroische Leidenschaft nennt, wird durch den zusammengesetzten Charakter des höheren Seelenlebens bedingt. Nur bei den Dummen, die nicht über das unmittelbar Vorliegende hinaussehen und keine umfassende Erfahrung haben, nicht die Mannigfaltigkeit des Daseins kennen, nur bei ihnen können Gefühl und Drang einen einfachen und schlichten Charakter haben. Bei denen, die eine reiche und vielseitige Erfahrung haben, ist das Gefühlsleben aus Lust und Schmerz, Süße und Bitterkeit zusammengesetzt, und zwar so, daß diese entgegengesetzten Elemente einander gegenseitig bestimmen. Die Unwissenheit ist die Mutter des Genusses im tierischen Paradiese, und der, der sein Wissen vermehrt, vermehrt seinen Schmerz. Aber die heroische Seele fühlt Lust selbst im Schmerz, weil dieser ein Zeichen dafür ist, daß man nach einem unendlichen und erhabenen Gegenstande trachtet, der für ein stets erneutes Streben Ziel sein muß und kann. Die heroische Seele will lieber im Kampfe umsinken oder doch ihren Mangel und ihre Unvollkommenheit gegenüber dem großen Ziel fühlen, als dadurch Vollkommenheit erreichen, daß sie sich ein niedrigeres Ziel setzt.

Der Vergleich mit Platos „Symposion" zeigt den Unterschied zwischen antikem und modernem Denken. Plato will über das beständige Trachten hinausführen, hinaus über die Welt der Veränderung, in der allein von Streben die Rede sein kann. Die Gemütsbewegungen sollen von intellektueller Klarheit abgelöst werden und das Gemüt in dem Unveränderlichen seine Ruhe finden. Aber für Bruno ist das Spiel der Gegensätze und die Spannung, die es mit sich bringt, gerade der Ausdruck wahrer Realität, weil gerade der Reichtum des Lebens und die Unendlichkeit der Welt die beständigen Veränderungen und die großen Gegensätze herbeiführen. Ebensowenig wie das äußere Universum für ihn eine Grenze hat, ebensowenig konnte die Welt der Ideale und der Werte eine Grenze haben. Der große Grundgedanke, dessen Mär-

tyrer er wurde, hat seine innerste Seele durchdrungen und seine Lebensanschauung bestimmt. — Das Gesamtgefühl, das Bruno beschrieben hat, ist dem Drange nach Erkenntnis entsprungen und den Lebenserfahrungen, die in allem, was die Befriedigung dieses Dranges entweder begünstigt oder hemmt, ihre Bedingung haben. Die Schicksale des hervordrängenden selbständigen Gedankens waren die Bedingungen für das, was er aus dem Leben herausschlug. Sein intensivstes geistiges Lebensgefühl hatte er da, wo er die Schranken, die das alte Weltbild dem Geiste und dem Denken gesetzt hatte, vor weiteren Horizonten schwinden sah. Wie sich später zeigen wird (siehe Kapitel IX), ist diese Art Gesamtgefühl die häufigste bei großen Philosophen.

Was Shakespeare betrifft, so wird sich später oft Gelegenheit bieten, ihn im Hinblick auf das Gesamtgefühl, mit dem sich diese Abhandlung besonders beschäftigen soll, heranzuziehen. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß seine Charaktere sowohl wie die Schicksale, die er schildert, nicht auf ganz einfachen Motiven aufgebaut sind, sondern da, wo er das Höchste erreicht, jeder einzelne und sein Schicksal wie ein ganzes Orchester ist, in dem viele Motive, Gegensätze, Lösungen und Harmonien zu einer mächtigen Gesamtheit zusammenklingen. Dadurch ist er für die Psychologie eine Fundgrube in höherem Grade geworden als irgendein anderer Dichter.

§ 10. Wort und Begriff „Humor".

Der Unterschied zwischen Einzelgefühlen und Gesamtgefühlen tritt in recht interessanter Weise in der Geschichte des Wortes Humor an den Tag, und es ist notwendig, ein wenig dabei zu verweilen, um die besondere Bedeutung des Wortes zu verstehen, in der es in der folgenden Untersuchung gebraucht werden soll.[20])

20) Außer meinen eigenen Studien habe ich hierfür viel Nutzen gehabt von einer Abhandlung *(Addisons Humour, its matter and its form)* von der jungen, frühzeitig verstorbenen Literaturforscherin Mary Suddard in ihren *Studies and Essays* (1912).

Die Bedeutung des Wortes ist zuerst physisch: Feuchtigkeit, Nässe, Saft. Danach wird es in der alten Physiologie von den Säften des Körpers gebraucht, welche die Beschaffenheit des Temperaments bestimmen. Die bekannten vier alten Temperamente entsprachen jedes einzelne dem Vorherrschen seines Saftes. Von der Physiologie ist das Wort auf die Psychologie übergegangen, um einen gewissen seelischen Zustand zu bezeichnen, und der psychologische Sprachgebrauch weist so wieder eine Reihe von Übergängen auf, die von Änderungen im Gefühlsleben der neueren Zeit Zeugnis ablegen oder doch von einer klareren Auffassung der Phänomene des Gefühlslebens. Es ist natürlich nicht der Name, auf den es ankommt. Allzu oft glauben die Psychologen uns noch erklären zu können, was ein gewisser Name eines Gefühls oder eines anderen seelischen Phänomens (Aufmerksamkeit, Wille, Egoismus, Religion usw.) „eigentlich" bedeutet. Das Entscheidende ist die Beschreibung und Charakterisierung eines Gefühls. Dann kann man hinterher einen Namen dafür suchen, der am zweckmäßigsten ist, natürlich mit aller möglichen Rücksicht auf den überlieferten Sprachgebrauch.

Was nun das Wort Humor betrifft, so erkennt man deutlich, wie der physiologische Sprachgebrauch den psychologischen bestimmt hat.[21]) Solche Charakteräußerungen, in denen man besonders die Wirkungen eines einzelnen der Körper-„Säfte" zu spüren glaubte, nannte man in England *„humorous"*. Man dachte dabei besonders an Eigenschaften wie starre Einseitigkeit oder Launenhaftigkeit oder Exzentrizität. Bei zwei jüngeren Zeitgenossen Shakespeares tritt dieser Sprachgebrauch hervor. Robert Burton (*Anatomy of Melancholy*, 1621, I, 3, 1, 2) beschreibt Menschen, die in solcher Weise *„humorous"* sind: die lachen bald aus Her-

21) Der Übergang von der physiologischen zu der psychologischen Bedeutung scheint in Frankreich im Anfang des 16. Jahrhunderts vor sich gegangen zu sein. Nach Kr. Nyrop (*Grammaire Historique de la Langue Française* IV, 1913, S. 228) wird die psychologische Bedeutung von Henri Etienne als etwas Neues angeführt.

zensgrund, bald weinen sie ohne äußeren Grund, bald seufzen sie und sind betrübt und nachdenklich, bald gefallen sie sich in ungereimten Vorstellungen. Ben Jonson gibt in dem Prolog zu seiner Komödie „*Every man out of his humour*" folgende Erklärung: „Wenn eine einzelne Eigenschaft bei einem Menschen in dem Grade vorherrscht, daß sie alle seine Gedanken und Fähigkeiten einen und denselben Weg gehen läßt, dann muß man sagen, daß ein solcher Mensch vom Humor geprägt ist *(to be a humour).*" Das Wort „*humourist*" wird bei Ben Jonson von dem gebraucht, der „*humorous*" ist (Akt I, Sz. III). Jonson führt diese Erklärung des Wortes an als einen Protest gegen den Mißbrauch, daß jeder Narr oder Laffe sich „*humorous*" nennt. Er wollte die Bedeutung auf das Vorherrschen einer ausgeprägten temperamentvollen Eigenschaft beschränken.

Wenn Herzog Frederik in „*As you like it*" „*humorous*" genannt wird, so muß nach dem Zusammenhang die Eigenschaft, an die gedacht wird, die Starrköpfigkeit sein. Wenn Hamlet bei der Nachricht von der Ankunft der Schauspieler unter anderm verspricht, daß „*the humorous man*" seine Rolle in Ruhe ausführen dürfe, so wird augenscheinlich an das gedacht, was wir einen Charakterschauspieler nennen würden, insonderheit an einen Darsteller auffallender, extravaganter Charaktere. Dowden denkt (in seiner Ausgabe von Hamlet, die Note zu II, 2, 340) an Charaktere wie Jacques und Mercutio.

Mochte man nun bei dem Worte „*humorous*" an Wankelmut[22])

22) Holberg setzt bei der „Wankelmütigen" einen plötzlichen Wechsel der Stimmungen voraus, ohne daß die vorhergehende irgendeinen Einfluß auf den Charakter der folgenden gewinnt. Das muß man wohl so verstehen, daß Lucretia sich durch den geringsten Anlaß stimmen läßt und daß die so geweckte Stimmung dem ganzen Zustande Farbe verleiht. In interessanter Weise hat Johanne Louise Heiberg (*Et Liv genoplivet i Erindringen*[3] II, S. 27—31) die Notwendigkeit mimischer Motivierung des Übergangs von einem Gemütszustand zu einem andern betont und auf die kleinen Andeutungen solcher Übergänge hingewiesen, die der Text bei näherer Untersuchung bietet. — Nach der Beschreibung Burtons würde Lucretia „*humorous*" zu nennen sein:

oder an Einseitigkeit denken, so bedeutet es jedenfalls die Herrschaft eines Einzelgefühls. Es hat noch nicht die Bedeutung eines zusammengesetzten, aus dem Kampf entgegengesetzter Elemente entsprungenen Gefühls erhalten, die im Laufe des 18. vorbereitet und bestimmt im 19. Jahrhundert festgelegt wird.[23])

Shakespeares Kunst hat zum wesentlichsten Teile dieser neuen Bedeutung und dem Verständnis für das eigentümliche seelische Phänomen, das ihr zugrunde liegt, den Weg gebahnt. Nach außen hin tritt dieses Verständnis in der genialen Art hervor, in der er das Clownwesen des älteren Schauspiels in die Geschlossenheit einer großen tragischen Handlung hineingearbeitet hat. Die entgegengesetzten Ströme des Lebens werden in der Kunst Shakespeares zu einem mächtigen Flusse vereinigt. Schmerz und Ernst, Lachen und Weinen, Hoheit und Niedrigkeit — alles liefert seinen Beitrag zu der Gesamtstimmung, die seine Werke hinterlassen und die wahrscheinlich beim Dichter selbst als Frucht seiner Lebenserfahrung vorhanden gewesen ist. Er hätte seine künstlerische Aufgabe nicht lösen können, wenn er nicht in seinem Leben die entsprechende praktische Aufgabe gelöst hätte. Der Dichter braucht natürlich nicht selbst die Gegensätze erlebt zu haben, die er schildert. Aber er muß sie als Möglichkeiten gesehen haben. In den Charakteren und Schicksalen, die er beobachtete, in den Stimmungen und Antrieben, die er bei sich selbst erfahren hat, in den Schickungen, die er erlitten hat, müssen sich ihm Andeutungen, Spaltungslinien, Möglichkeiten abgezeichnet haben, und ihnen gegenüber mußte es eine ernste Arbeit sein, die Kraft und Harmonie des Gemütes zu behaupten. Was durch diese Arbeit

„sometimes profoundly laughing and than again weeping without a cause“ (Anatomy of Melancholy I, 3, 1, 2). — Eine an sukzessivem Doppelbewußtsein leidende Patientin, die Morton Prince beobachtet hat und die nach ihrer Heilung ihre Krankheit beschrieben hat (B. C. A.: *My life as a Dissociated Personality,* Boston 1909) konnte plötzlich und ohne äußeren Anlaß einen ganz anderen Charakter bekommen, der sich im Mienenspiel, im Auftreten und der Sprechweise usf. äußerte, und zwar so, daß der eine Zustand keine Erinnerung an den andern hatte.

23) S. Näheres hierüber unten § 47—50.

erreicht ist, hat er so in einer Welt von Gestalten und Schicksalen geformt, die für Zuschauer oder Leser als eins der größten Bilder des Lebens dasteht, die je gegeben sind.

Nur aus einem tiefen Verständnis der Menschennatur in ihren mannigfachen Formen und des Menschenlebens in seinen wechselnden Schicksalen erklärt sich ein solches Verweilen bei dem Geringen, Niedrigen, Ungereimten, daß man es trotzdem als ein Element in dem Ganzen sieht, und nur auf einer solchen Grundlage kann der Scherz sein Spiel treiben, obwohl der große Ernst die letzte Grundlage bildet.

Im Humor — in dem besonderen Sinne, in dem wir es mit ihm zu tun haben — äußert sich zugleich ein großer Blick für das Leben und eine ehrliche Erfahrung von den Kleinlichkeiten und Widerwärtigkeiten des Lebens. Das Gesamtgefühl kann auch hier entweder als Folge der Verschmelzung oder als Folge der Organisation hervortreten. Dort sind die Gegensätze gebunden, nur potentiell vorhanden; hier treten sie freier auf, aber werden durch das gemeinsame Verhältnis zu einem Grundwert vereinigt.

Shakespeares Humor ist, wie Dowden gesagt hat, ein Ausdruck für seine Wirklichkeitstreue. Er hat nicht den Glauben an das Große verloren, weil das Leben so viel Niedrigkeit und so viel Leiden aufweist; auch hat er nicht in seiner Überzeugung von dem Werte des Großen den Sinn für das Kleine und das Schmerzliche verloren.

Der große spanische Dichter, dessen „Don Quixote" gleichzeitig mit Shakespeares „Hamlet" herauskam, wird von einigen als der Meister aller humoristischen Poesie angesehen, weil sein Scherz immer Ernst ist und sein Ernst stets in der Form des Scherzes hervortritt.[24]) In seiner Darstellung des wandernden Ritters und seines Kampfes mit den Windmühlen, mit einem Sancho Pansa als Waffenträger und Chor hat Cervantes stets Verständnis und Mitgefühl für das gute Herz und den aufrichtigen Willen

24) So C. H. Weisse: Kleine Schriften zur Ästhetik, 1867.

obwohl diese Eigenschaften erst nach dem Zusammenbruch der Illusionen so recht bei seinem Helden hervortreten.

Die hier angedeuteten Elemente in dem, was ich den großen Humor nennen will, sollen in den folgenden Abschnitten in ihren verschiedenen Nuancen und ihren verschiedenen wechselseitigen Verhältnissen näher beleuchtet werden. Der Ernst, der hinter dem Scherz steckt, kann der Sympathie und dem Verständnis entspringen oder der Wehmut und Sehnsucht oder hochgesinnter Überlegenheit. Wir werden später diese Typen etwas näher betrachten.

Es gibt auch einen kleinen Humor, die populärste Form, die eins ist mit mehr oder minder gutmütigem Scherz. Die Gutmütigkeit kann viele Grade haben, durch die der Humor zur Ironie, zur Satire oder zum Hohn übergehen kann. Es ist oft der kleine Humor, an den man beim Gebrauch des Wortes Humor oder Humorist denkt. Er ist ein Einzelgefühl, nicht ein Gesamtgefühl. Es ist ein einzelnes Erlebnis, das in leichter, scherzender Form zur Behandlung aufgenommen wird, in der Regel mit einem Unterstrom von Verständnis und Sympathie und so, daß der Scherzende sehr wohl seine eigene Person und sein eigenes Verhalten in seine Gegenstände mit hineinziehen kann. — Der Sprachgebrauch gestattet jedoch auch, von Humor zu reden als einer Fähigkeit, Lachen zu erzeugen, ganz abgesehen von dem Gemütszustande, der zugrunde liegt. Das ist der ganz kleine Humor.

Der kleine Humor kann reine Form sein, die man aus höchst verschiedenen Motiven anwendet. Er hat nicht die tiefe Grundlage des großen Humors, der eine Lebensanschauung ist oder richtiger eine Sinnesart gegenüber dem Leben, ein Gesamtzustand, zu dem alle Erlebnisse und Bestrebungen ihren Beitrag geliefert haben. Der kleine Humor kann vom Hohn und Unwillen als bloße Form benutzt werden; der im Scherz verborgene Ernst ist dann Verstellung. Auch der Ironiker kann den kleinen Humor verwenden, wie es sich später zeigen wird. Oft kann hinter ihm ein Drang liegen, zu spielen und sich durch das Spiel von dem zu

befreien, wovon das Gemüt bedrückt wird. Im einzelnen Falle kann es schwierig sein, zu entscheiden, ob man den kleinen oder den großen Humor vor sich hat, und im ersten Falle, in wessen Dienst er steht. Im folgenden wird vom kleinen Humor nur ausnahmsweise die Rede sein, da im wesentlichen Humor als Lebensanschauung oder Lebenstypus, Lebensstandpunkt der Gegenstand dieser Abhandlung ist.[25])

§ 11. Humor und Lebensanschauung.

Im voraus muß man dem Mißverständnis vorbeugen, als wäre es die Absicht, die Alleinberechtigung einer bestimmten Lebensanschauung darzutun. Das würde ein unmögliches Ding sein. Insofern ist es richtig, was man oft zur Zeit und zur Unzeit (besonders zur Unzeit) sagt, daß sich über Lebensanschauungen nicht disputieren lasse. Unter Lebensanschauung ist nicht eine Theorie oder eine Auffassung zu verstehen, die man nur hat, sondern ein Standpunkt, auf dem man steht, oder ein Leben, das man tatsächlich lebt. Sie ist nicht etwas Angeschautes, was man sieht, sondern ein Auge, das sieht. Man braucht sich seiner Lebensanschauung nicht bewußt zu sein. Für die Philosophie, besonders für die Psychologie, können Lebensanschauungen nur Gegenstand der Beschreibung und Untersuchung sein. Das Verhält-

25) Um zu untersuchen, welche Bedeutung des Wortes Humor heutzutage literaturkundigen Männern am nächsten liege, bat ich drei Kollegen, deren jeder sich von seinem Standpunkte mit Literaturforschung beschäftigte, mir ganz improvisiert zu sagen, welche Vorstellung das Wort in ihnen wecke. Die eine Antwort bewegte sich beinahe in der Richtung des kleinen Humors; die andere faßte den Humor als Sinn für das Komische auf, auf Grund von Sympathie und Verständnis; die dritte charakterisierte den Humor als eine Lebensanschauung, die dadurch bedingt werde, daß man das Leben in der Zeitlichkeit mit dem Hintergrund des Ewigen betrachte. Alle drei Formen und noch mehr dazu werde ich im folgenden besprechen. Die erste Antwort gab den populären Sinn des Wortes, die zweite den späteren englischen Sprachgebrauch, die dritte faßte Humor in der Bedeutung der Romantik und Kierkegaards.

nis der Philosophie zu den Lebensanschauungen ist nicht mit der Bemerkung erschöpft, daß diese verschieden oder widerstreitend sind. Sie hat die Aufgabe, sie positiv zu analysieren, ihre Konsequenzen zu untersuchen und ihren Ursprung und Entwicklungsgang aufzufinden. Hierbei ist für die Philosophie nicht bloß eine psychologische, sondern auch eine erkenntnistheoretische und eine ethische Untersuchung durchzuführen. Es ist von Wichtigkeit, daß die Philosophie diese Aufgabe nicht von sich abweist. Nicht nur schränkt sie dadurch ihren Umfang ein, sondern die Lebensanschauungen schleichen sich auch leicht, wenn sie nicht zum Gegenstand objektiver Behandlung gemacht werden, auf Umwegen und durch Hintertüren ein und üben einen Einfluß aus, der um so größer sein kann, je unbewußter er sich vollzieht. Die Philosophie hat beständig das sokratische „Erkenne dich selbst!" zum Motto. Und sich selbst zu erkennen bedeutet, sich seiner Voraussetzungen, seines Standpunktes in so hohem Maße bewußt zu sein, wie es überhaupt möglich ist.

Es ist die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung, die psychologische Möglichkeit einer auf den großen Humor gegründeten Lebensanschauung zu untersuchen. Wenn die Psychologie sich mit konkreteren und komplizierteren Zuständen des Seelenlebens beschäftigt, muß sie sich klar darüber sein, daß sie es mit Typen, mit individuellen Formen, besonders seelischen Gesamtheitsbildungen zu tun hat. Alle allgemeinen Gesichtspunkte oder Hypothesen, über die sie verfügt, lassen sich dazu anwenden, durch ihr Zusammenspiel Licht auf solche Bildungen zu werfen; aber unmöglich wird sich die Notwendigkeit beweisen lassen, daß diese Bildungen überhaupt entstehen und bestehen. Man kann nur die Bedingungen einer seelischen Gesamtheit untersuchen, wenn sie wirklich vorliegt. Eine solche Untersuchung kann nützliche und oft höchst notwendige Korrektiven abgeben gegenüber der Neigung, ein für allemal aufgestellte Schemata auf das Gebiet des wirklichen Seelenlebens anzuwenden.

Die Bemerkung ist vielleicht auch nicht überflüssig, daß die

vorliegende Abhandlung psychologisch ist, nicht ästhetisch. Der Begriff Humor spielt ganz gewiß in der Geschichte der Ästhetik eine Rolle, und aus der poetischen Literatur lassen sich gute Beispiele holen, um ihn zu beleuchten. Aber solche Beispiele werden in dieser Abhandlung nur benutzt werden, wo eine Wahrscheinlichkeit dafür besteht, daß der literarischen Darstellung Lebenserfahrung zugrunde liegt. Schon Henry Home, der in seinen „*Elements of Criticism*" (1762, Ch. XII) von der älteren, oben besprochenen Bedeutung des Humors ausgeht, unterscheidet zwischen Verfassern, die die humoristische Form benutzen, und solchen, die „Humoristen in ihrem Charakter" sind und deren Werke daher unwillkürlich das Gepräge des Humors haben. „Swift und Fontaine waren", sagt er, „Humoristen ihrem Charakter nach, und ihre Schriften sind voll von Humor. Addison war nicht Humorist nach seinem Charakter, und doch herrscht in seinen Schriften ein so feiner Humor." Ein neuerer französischer Literaturforscher hat bemerkt: Während man in „klassischen" Werken nicht an den Verfasser zu denken braucht, verraten die „humoristischen" Werke notwendigerweise das Temperament und den Charakter des Verfassers (Baldensperger, *Leçon d'ouverture*). Dies kann nur da Geltung haben, wo der Humor etwas anderes und mehr ist als eine Form. Die Literatur entspringt dem Leben, und wenn der Lebensstandpunkt, den man den großen Humor nennt, irgendeine Bedeutung hat, so kommt es nicht daher, daß er in der Literatur seinen Ausdruck gefunden hat, sondern umgekehrt: es gibt der Literatur erhöhten Wert, daß ein bedeutungsvoller Lebensstandpunkt in ihr seinen Ausdruck hat finden können. Und es ist möglich, diesen Lebensstandpunkt auf anderen Wegen als durch die Beschäftigung mit der Literatur kennen zu lernen.

Wir werden in folgendem Beiträge zu der Geschichte des großen Humors liefern. Begriffsmäßig ist er zuerst von deutschen Ästhetikern im Anfang des 19. Jahrhunderts charakterisiert worden, und hier ist in erster Linie Solger zu nennen (in seinem Dialog „Erwin", 1815, und seinen hinterlassenen Schriften). Für Solger

tritt im Humor zugleich das Gefühl von der Herrlichkeit des Daseins und von seiner Unvollkommenheit hervor, wodurch ein innerer Zusammenhang zwischen dem Tragischen und Komischen begründet wird, so daß nichts als wertvoll dasteht, ohne durch seine Begrenzung komisch werden zu können, nichts als komisch, ohne in seinem Wert erkannt zu werden! (Erwin. Neue Ausgabe 1911, S. 350—354.)

Vor Solger muß Jean Paul genannt werden (Vorschule der Ästhetik, 1804), später besonders Zeising (Ästhetische Forschungen, 1855), Lazarus (Leben der Seele, 1855), George Eliot (Essays, 1883) und Th. Lipps (Komik und Humor, 1898).

In der dänischen Literatur ist der Begriff Humor nach seiner ästhetischen Seite hübsch von Sibbern und Wilkens in ihren Werken über Ästhetik entwickelt worden. Aber ich will mich in der Untersuchung besonders an Kierkegaards Behandlung des Gegenstandes halten, in meinen Augen ein Beitrag von höchstem Rang. Von seinem Verhältnis zu Solger wird später die Rede sein. Kierkegaard beschreibt den Humor (im Sinne des großen Humors) als eines seiner „Stadien" (*Uvidenskabelig Efterskrift,* 1846 — *Samlede Skrifter* XII). Es ist mein Wunsch, weiterzuführen, was Kierkegaard in wenigen Zügen angedeutet hat, aber zugleich das Unberechtigte der Schranken darzutun, die er von seinen Voraussetzungen aus der Bedeutung dieses Stadiums gibt, was seinen Umfang sowohl wie seinen Inhalt und seine Energie betrifft.

II. Lachen und Humor.

§ 12. Das Gefühl des Lächerlichen.

In bezug auf die ältere Bedeutung des Wortes Humor machte schon Henry Home darauf aufmerksam, daß ein Charakter nur „*humorous*" genannt wird, wenn er komisch wirke. Auch nach der späteren Bedeutung des Wortes hat es etwas mit dem Lachen

zu tun oder in jedem Falle mit dem Lächeln. Wir wollen die Untersuchung über den Humor damit beginnen, sein Verhältnis zum Lachen zu betrachten.

Das Lachen kann von zwei Seiten aus untersucht werden. Man kann nach der Beschaffenheit der äußeren Erlebnisse fragen, die das Lachen erwecken, und man kann nach der inneren Stimmung fragen, die im Lachen zum Ausdruck kommt. In der Regel hat man das meiste Gewicht auf die erste Frage gelegt, und die Theorien vom Lächerlichen suchen sie besonders zu beantworten. Aber für unsere Untersuchung ist die andere Frage von größter Bedeutung. Zur Einleitung müssen wir jedoch die erste berühren, besonders da sich die beiden Fragen im letzten Grunde nicht auseinanderhalten lassen.

Es sind in neuerer Zeit zwei Theorien aufgetreten, von denen es scheinen könnte, daß sie in scharfem Gegensatz zueinander stehen. — Die eine legt darauf Gewicht, daß etwas darum lächerlich ist, weil er zuerst mit einer gewissen Zuverlässigkeit, Selbstverständlichkeit, Bedeutung und Überlegenheit hervortritt, aber sich dann plötzlich in seiner Nichtigkeit und seiner Ohnmacht offenbart. Dadurch wird bei dem, für den es in die Erscheinung tritt, zuerst ein Gefühl von Sicherheit oder Bewunderung oder Benommenheit und Spannung erweckt und darauf plötzlich eine Enttäuschung oder ein Triumphieren oder doch eine Erleichterung und eine Lösung von der Spannung. Was zuerst so selbstsicher und imponierend dastand, bekommt nun auf einmal den entgegengesetzten Charakter. Das Lächerliche beruht nach dieser Auffassung auf einer Kontrastwirkung in absteigender Richtung. In kurzen, kräftigen Zügen ist diese Theorie schon von Thomas Hobbes dargestellt. In meiner Psychologie (VI E, 9) habe ich mich ihr angeschlossen, nur mit besonderer Betonung des verschiedenen Charakters, den das Lachen nach der Grundstimmung des Lachenden annimmt. James Sully *(Essay on laughter,* 1902) nennt diese Theorie die Degradationstheorie. — Die andere Theorie legt Gewicht darauf, daß das Lächerliche immer eine Ungereimt-

heit, eine Nichtübereinstimmung, einen Widerspruch in sich selbst aufweist. Sie ist in der dänischen Literatur von Kierkegaard dargestellt. Sully nennt sie die Inkongruenztheorie.

Sowohl Sully wie Ribot *(Psychologie des sentiments,* S. 344) meinen, daß jede der beiden Theorien für eine besondere Gruppe von Fällen passe und daß es unmöglich sei, eine Formel zu finden, die sich auf beide Gruppen anwenden ließe. Unzweifelhaft hebt jede Theorie ihre eigenen wichtigen Gesichtspunkte hervor. Und sie führen beide dazu, die Bedeutung des Lachens im Leben zu verstehen, zum Beispiel zu verstehen, wie man das Lachen als ein Wahrheitskriterium (*test of truth*) hat auffassen können, wie Shaftesbury und Henry Home es getan haben. Durch das Fegefeuer des Lachens wird bei einem Stoffe alles Künstliche und von draußen Angehängte abgetrennt; er zeigt sich in seiner ganzen Nacktheit, wodurch entweder seine Wertlosigkeit oder der Wert, den er vielleicht trotz allem hat, um so stärker hervortreten kann. Holberg sah seine Tätigkeit als komischer Dichter als eine Bestrebung an, den Schatten vom Körper zu trennen.

In Wirklichkeit sind doch die beiden Theorien einander nicht entgegengesetzt. Die Inkongruenztheorie ist offenbar eine besondere Form der Degradationstheorie. Widerspruch ist ja eine spezielle Form des Gegensatzes. In seiner inneren Unübereinstimmung und seinem Selbstwiderspruch enthüllt zu werden, ist ja doch eine „Degradation". Rein logisch ist das sich selbst Widersprechende gleich Null. Aber psychologisch wirkt die Entdeckung des Selbstwiderspruchs wie ein Kontrast in absteigender Richtung. Was als etwas Vernünftiges und Zuverlässiges hervortrat, erweist sich nun in seiner Nichtigkeit. Dadurch entsteht der Chok, der Bedingung für die Auslösung des Lachens ist. Zwischen allen Fällen des Lächerlichen besteht in diesem Punkte eine Analogie, die sich auf eine gemeinsame Bedingung gründet. Die Art und der Grad der Spannung können höchst verschieden sein. Eine aufgeblasene Person, die plötzlich als inhaltslos und gedankenleer entschleiert wird, gleich einer aufgeblähten Blase, in die ein Loch

gestochen wird, steht natürlich in einer anderen Weise vor uns da als ein tiefsinniger Denker, der in der Befangenheit durch seinen Stoff einen Rechen- oder Gedankenfehler an einem untergeordneten Punkte macht, selbst wenn dieser untergeordnete Punkt ein notwendiges Glied seines Gedankenganges ist. Man kann natürlich solche Kontraste als Widersprüche formulieren: Fülle — Leere; Tiefsinn — Dummheit. Aber der Widerspruch ist hier zugleich ein realer Gegensatz, und nur dadurch wird das Phänomen lächerlich. Wenn Sancho Pansa sich eifrig an den Rand eines Grabens klammert, den er im Dunkeln für den Rand eines Abgrundes ansieht, so läßt sich das natürlich gut als ein Widerspruch formulieren, als eine „Inkongruenz". Die große Angst Sanchos paßt unleugbar nicht zur Situation. Aber es ist nicht die Ungereimtheit an sich, die komisch wirkt; es ist ihr Gegensatz zu dem Minimum von Vernunft, das wir stets voraussetzen. Sehen wir einen Menschen in Todesangst, so verlassen wir uns vorläufig darauf, daß ein Grund dazu vorliegt. Wir nehmen vorläufig alles für gute Ware. Und wenn die Angst plötzlich aufgehoben wird, ist die Möglichkeit zum Lachen vorhanden. Vor der Lösung bestand auch die Möglichkeit zum Weinen; das Tragische und das Komische können einander nahe liegen. Das Lachen setzt voraus, daß die, welche lachen, beständig sicher und wohlgeborgen auf der Seite der Vernunft und der Macht stehn, auch nachdem die „Degradation" eingetreten ist. Es muß etwas dasein, was bei dem absteigenden Kontrast nicht aufgelöst wird — in jedem Falle der Standpunkt, auf dem sich der Lachende befindet. Beim Tragischen sind die Verhältnisse verwickelter, wie wir später sehen werden.

Das Gefühl beim Lächerlichen ist ein ausgeprägtes Beispiel eines Verhältnisgefühls, das heißt eines Gefühls, das nicht nur wie jedes Gefühl durch sein Verhältnis zu anderen Gefühlen bedingt wird, sondern in seinem innersten Wesen dadurch bestimmt wird, daß das Erlebnis, durch das es geweckt wird, in einem Kontrast besteht. Beim Lachgefühl ist dieser Kontrast absteigend;

beim Gefühl des Erhabenen ist er ansteigend. Beim Lachen fühlen wir uns groß gegenüber dem Kleinen; beim Erhabenen fühlen wir uns klein gegenüber dem Großen.

Der Kontrast, der hier eine Rolle spielt, braucht kein Kontrast zwischen zwei bestimmt ausgebildeten Bewußtseinszuständen zu sein. In einem und demselben Erlebnis kann ein Kontrast enthalten sein, der sich plötzlich für uns geltend macht, ohne daß sich eine Sukzession beobachten ließe. Oben ist schon ein Beispiel hierfür aus einem anderen Gebiete besprochen, nämlich die Stimmung, die die Zwergbilder des Velasquez hervorrufen. Wenn — um ein oft benutztes Beispiel zu gebrauchen — der Anblick eines kleinen Kindes mit dem Hut eines Mannes komisch wirkt, so besteht der Kontrast nicht zwischen dem Kindskopf und dem Manneshut, sondern zwischen dem Kinde mit seiner gewöhnlichen Kopfbedeckung und dem Kinde mit dem Manneshute. Und die Vorstellung von der gewöhnlichen Kopfbedeckung braucht durchaus nicht ausdrücklich hervorzutreten; sie kann stillschweigend als eine gewohnte Voraussetzung mitwirken. Es können sehr wohl Kontrastwirkungen entstehen zu etwas, das selbst nicht über die Schwelle des Bewußtseins getreten ist. Es gibt stille, sichere Erwartungen, die so eingewurzelt sind, daß sie die Bedingung zur Kontrastwirkung bilden können, eine Bedingung, auf die wir vielleicht erst aufmerksam werden, wenn wir uns über das Kontrastphänomen wundern und es uns zu erklären suchen. Es geht hier so, wie wenn wir uns darüber wundern, daß uns etwas bekannt zu sein scheint, und wir dann untersuchen, wo und wann wir es gesehen oder gehört haben.

§ 13. Typen vom Gefühl des Lächerlichen.

Lachen ist wie der Hauch, der ein Flöckchen entfernt. Das Verhältnis zwischen Hauch und Flöckchen kann höchst verschieden sein. Hier läßt sich eine ganze Skala aufstellen.

a) In dem kindlichen Lachen, der „mutwilligen Ausgelassenheit und Freude um nichts“, braucht durchaus kein Flöckchen

vorhanden zu sein, keine äußere Veranlassung. Überströmende Lebenskraft und übersprudelndes energisches Lebensgefühl führen dazu, sich spielend und scherzend allem gegenüber zu verhalten. Das Lachen ist hier die unwillkürliche Äußerung des gesunden und kräftigen Gemütes. Es ist weder ein Bewußtsein von innerer Sicherheit und Überlegenheit über die Dinge noch von äußerer Veranlassung vorhanden. Dieses Moment der Unwillkürlichkeit verschwindet niemals ganz aus dem Lachen, solange das Lachen überhaupt möglich ist.[26]) Jedes Lachen setzt festen Grund unter den Füßen voraus, wie begrenzt oder illusorisch dieser Grund vielleicht auch einer rein objektiven Betrachtung erscheinen mag.

b) Diesem spontanen Lachen ist das am nächsten verwandt, was man der Erleichterung von einem Drucke oder der Befreiung von einer Gefahr verdankt, die das äußere oder innere Leben bedroht hat. Hier ist ein ausdrückliches Bewußtsein von dem Stäubchen, dem Grunde des Lachens, vorhanden.

Beim Abgang eines Dampfschiffes steht eine Dame mit einem kleinen Jungen am Kai, um von den Fortreisenden Abschied zu nehmen. Sie hält nun den Jungen über das Bollwerk hinaus und hebt und senkt ihn zum Gruß an die Fortziehenden, indem sie ruft: — „Gustav sagt lebewohl, lebewohl, lebewohl!" Sie läßt ihn ins Wasser fallen. Allgemeine Bestürzung und Verzweiflung. Aber ein Matrose springt nach und faßt den Jungen, und während er noch unten im Wasser ist, hebt er den Jungen hoch und ruft: „Gustav sagt guten Tag, guten Tag, guten Tag!" Eine befreiende und jubelnde Lachwelle löste die Spannung und die

---

26) Sully *(Essay on laughter,* S. 289—293; 427—432) ist um die Zukunft des gesunden, spontanen Lachens auf Grund von Pessimismus, Müdigkeit und Zynismus besorgt: Das Reservoir, das in der Vergangenheit den Strom nationaler Fröhlichkeit ergänzte, sei gefallen und drohe sogar zu vertrocknen. Die Munterkeit des alten England entwickelte sich nach dem gemeinsamen Kampf gegen Rom und gegen Spanien. Aber nun treten die Klassengegensätze in den Vordergrund! — Vielleicht werden die Kämpfe einer neuen Zeit eine Wiedergeburt dadurch herbeiführen, daß sie die Kräfte auslösen und sammeln.

Angst ab. Zugleich steckte darin ein gewisses Triumphieren über das Betragen der törichten Mutter und eine sympathische Freude an der Rettung eines Menschenlebens. Hierdurch gehört dies Beispiel zugleich zu den beiden folgenden Typen.

c) Eine noch größere Rolle als beim Lachen der Befreiung spielt der Gegenstand des Lachens da, wo das Lachen Ausdruck von Hohn ist. Der Gegenstand bedeutet hier einen Widerstand, der übermächtig zu sein schien oder sich dafür hielt, der aber überwunden wird und zu Boden fällt. Während der Gegenstand beim spontanen Lachen keine Bedeutung hat und während beim Lachen der Befreiung etwas da ist, von dem man sich entfernt und das man vielleicht bald vergißt, spielt der Gegenstand beim Hohn eine positive Rolle. Es ist ein Drang vorhanden, die Vorstellung oder vielleicht auch den Anblick des Gegenstandes festzuhalten, um sein eigenes Machtgefühl recht genießen zu können. Hier macht sich nicht nur eine Reaktion gegen die eigene vorausgegangene Spannung geltend, sondern auch gegen den Gegenstand selbst. Die Verachtung bekommt ihm gegenüber immer wieder Luft. Das Flöckchen ist hier zu einem Berg geworden, den man fortgewälzt hat.

d) Im Humor, dem vierten Typus der Lachgefühle, spielt der Gegenstand gleichwie beim Hohn eine wesentliche Rolle, nur daß das Verhältnis zu ihm nicht antipathisch, sondern mehr oder weniger sympathisch ist. Hier lassen sich wieder verschiedene Formen, verschiedene Arten des Humors unterscheiden, deren Verschiedenheit auf der Bedeutung beruht, die der Gegenstand hat.

α) Wo die Überlegenheit gegenüber einem Widersacher groß und tief begründet ist, wird die Arbeit der Überwindung des Widerstandes wie ein Spiel sein, und es wird kein Drang vorhanden sein, immer wieder bei ihm zu verweilen. Die wirkliche Überlegenheit ruht in sich selbst, und ihr Selbstgefühl nimmt nicht den Charakter der Verachtung gegenüber anderem und anderen an. Der Drang, Hohn oder Verachtung zu fühlen und ihnen

Ausdruck zu geben, ist gerade ein Zeichen dafür, daß man von dem äußeren Gegenstande abhängig ist und sich selbst nur im Gegensatz zu ihm ganz fühlen kann. Selbst wenn man keine positive Sympathie für ihn fühlt, so kann er doch sehr wohl in seinem eigentümlichen Wert anerkannt werden, und das Lächeln oder Lachen kann da auch durch Verständnis bedingt werden. Es kann sich eine Brücke zwischen dem Lachenden und dem Gegenstande des Lachens bauen.

β) Da die wirkliche Überlegenheit über mehr Energie verfügt, als zur Überwindung des Widerstandes und zur Sicherung ihres eigenen Bestehen möglich ist, so ist hier die Möglichkeit zu einer Großmut vorhanden, die nicht nur den Gegenstand versteht, sondern ihn auch zu schirmen und schützen sucht, wenn sich seine Geringfügigkeit und Ohnmacht geltend macht. Die Großmut trägt mit einem Lächeln nicht nur ihre eigene Bürde, sondern auch die Bürde anderer, indem sie zu der geringen Kraft, die das Lächeln geweckt hat, die eigene Kraft hinzufügt. Die Anerkennung vom Werte des Geringen und Ohnmächtigen ist hier positiver als da, wo allein die bloße Überlegenheit obwaltet. Hier ist ein inneres Band vorhanden, nicht nur eine äußere Brücke zwischen Subjekt und Objekt.

γ) Nicht nur die Überlegenheit ruht in sich selbst. Wo das Gemüt von einem Wertvollen erfüllt ist, das zum Gegenstande der Erinnerung oder Hoffnung wird, kann das innere Leben so reich sein, daß ihm gegenüber äußere Gegenstände und Verhältnisse gering und unbedeutend erscheinen, ohne darum in ihrem eigentümlichen Wert verkannt zu werden. Der Humor kann Wehmut oder Sehnsucht zur Grundlage haben. Die Wehmut ist auf die Vergangenheit gerichtet, die Sehnsucht auf die Zukunft. Neue Schickungen suchen beiden gegenüber vergebens Macht zu gewinnen; aber darum werden sie nicht verhöhnt oder mit Gleichgültigkeit betrachtet. Kraft der Expansion des Gefühls (vgl. § 6) wird die eigene Stimmung des Individuums das Interesse und Streben der anderen in ihren Bereich ziehen können, besonders

wenn diese anderen selbst auf die Werte der Erinnerung oder Hoffnung hingewiesen werden. Wehmut und Sehnsucht stoßen nicht ab, sondern können zu einem tieferen Verständnis führen von allem, was entbehrt und sich sehnt.

δ) Einen besonderen Charakter erhält der Humor, wenn ein Verstehen der großen Gesetze des Lebens und des Daseins den Hintergrund bildet. Dieses Verstehen braucht nicht streng wissenschaftlich zu sein. Ein Mensch, der nachdenkt und umfassende Erfahrung hat, wird natürlich zu der Überzeugung gelangen, daß eine große Ordnung unter den Dingen herrscht, von der alle Begebenheiten abhängig sind, selbst die, die am tiefsten in das Wohl und Wehe der Menschen eingreifen. Und diese Überzeugung wird einen Hintergrund abgeben, einen Horizont, im Vergleich zu dem das, was das Interesse der Menschen erfüllt, gering und verschwindend klein erscheint. Die Überlegenheit ist hier durch Verständnis bedingt. Aber gerade weil das Geringe und verschwindend Kleine ebenso wie das Große zum gesetzmäßigen Zusammenhang des Daseins gehört, gerade darum kann es in seiner Eigentümlichkeit und mit der Sympathie des Verstehens betrachtet werden.

ε) Am innigsten auf dem Gebiete des Lachens ist das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, wenn das Subjekt eine positive Sympathie für das Objekt hegt. Dem Lächeln oder Lachen voraus kann ein Band gegeben sein, das darum nicht zerreißt, weil das Objekt in seiner Kleinheit oder seinem Selbstwiderspruch gesehen wird. Ein solches Band besteht zwischen Eltern und Kindern, zwischen Geschwistern, zwischen Freunden und überall, wo Menschenliebe und Sinn für menschliches Seelenleben obwaltet. Die Überlegenheit ist hier die Überlegenheit der Liebe, und die Liebe ist die hochgesinnte Liebe (s. meine Ethik IX, 1; XII, 2), die mit der Gerechtigkeit verwandt ist. Das Verstehen ist hier das Verstehen der Sympathie (während die vorhergehende Form des Humors sich als Sympathie des Verstehens charakterisieren läßt). Je stärker das Band ist, desto freier wird sich das

Lächeln oder Lachen bewegen können. Die Kräfte, die sonst abstoßend wirken können — der Witz und der Sinn für das Komische — werden hier von der Festigkeit des Bandes Zeugnis ablegen und vielleicht es noch fester knüpfen. Auf diese Art des Humors paßt die Definition Thackerays und George Eliots vom Humor als Einheit von Witz und Sympathie *(wit and love)*.

Alle diese Formen des Humors können als Augenblickszustände (Gemütsbewegungen oder -kräuselungen) oder als dauerndere Zustände (Stimmungen) oder als Ausdruck des realen Ichs (Sinnesart) auftreten. Diese letzte Form nenne ich in dieser Abhandlung den großen Humor.

In meiner Psychologie (VI E, 9) habe ich nur die Formen des Humors berücksichtigt, die sich als Einheit von Witz und Liebe bezeichnen lassen. James Sully *(Essay on laughter,* S. 306) wandte gegen meine Beschreibung des Humors ein, daß lebendige Sympathie das Lachen verhindern werde. Dies läßt sich nicht leugnen. Aber ob es geschieht, hängt nicht nur von dem Grade der Sympathie ab, sondern auch von dem Grade und der Art des Kontrastes, der in die Erscheinung tritt. Es können ja so scharfe und bittere Gegensätze vorhanden sein, daß sie Wunden schlagen, die sich nicht heilen lassen. Es kann ein überwältigendes Schicksal obwalten, gegenüber dem all die Macht, die aufgeboten wird, Ohnmacht ist. Auf diese Möglichkeit komme ich in einer besonderen Untersuchung zurück, die für meine ganze Auffassung von entscheidender Bedeutung ist, nämlich der Untersuchung über das Verhältnis zwischen Humor und Tragik (Kap. V).

Vorläufig geht aus der gegebenen Charakteristik der verschiedenen Lachtypen hervor: worüber ein Mensch lacht, hängt davon ab, was für eine Art Mensch er ist. Eines Menschen Charakter offenbart sich in seinem Verhältnis zum Lächerlichen. Das haben gute Beobachter zu allen Zeiten gesehen. Es ist nicht ohne Interesse, einige Aussprüche hierüber anzuführen.

Plato verlangte: was man lächerlich fände, sollte nicht durch das, was die Sinne uns zeigen, bestimmt werden, sondern durch

das, was vom Denken am höchsten gestellt werde (Der Staat V, S. 452, D).

Thomas Hobbes sagt (*Leviathan,* Kap. VI): „Viel Lachen ist Zeichen eines kleinen Geistes *(pusillanimitas).* Eigentümlich für einen großen Geist dagegen ist es, anderen Hilfe zu bringen und sie von Verachtung freizumachen, sich selbst aber nur mit den größten Geistern zu vergleichen."

„Mein ganzes Leben hindurch", sagt Lichtenberg (Vermischte Schriften I, S. 173), „habe ich gefunden, daß der Charakter eines Menschen sich nicht besser erkennen lasse als durch einen Scherz, den er übelnimmt."

In der Kritik der Urteilskraft § 53 Anm. sagt Kant: „Voltaire sagte, der Himmel habe uns zum Gegengewicht gegen die vielen Mühseligkeiten des Lebens zwei Dinge gegeben: die Hoffnung und den Schlaf. Er hätte noch das Lachen dazu rechnen können, wenn die Mittel, es bei Vernünftigen zu erregen, nur so leicht bei der Hand wären."

Goethe sagt (in seinen „Maximen und Reflexionen"): „Durch nichts bezeichnen die Menschen mehr ihren Charakter als durch das, was sie lächerlich finden. — Der sinnliche Mensch lacht oft, wo nichts zu lachen ist. Was ihn auch anregt, sein inneres Behagen kommt zum Vorschein. — Der Verständige findet fast alles lächerlich, der Vernünftige fast nichts." Und in einem seiner Epigramme sagt er (was die Äußerung Lichtenbergs bekräftigt und von Bedeutung für die Psychologie und Ethik des Humors ist): „Wer sich nicht selbst zum besten haben kann, der ist gewiß nicht von den Besten."

Carlyle sagt (*Sartor Resartus* I, 4): „Kein Mensch, der einmal aus vollem Herzen gelacht hat, kann ganz unverbesserlich schlecht sein. Wieviel liegt nicht im Lachen — der Chiffreschlüssel, womit wir den ganzen Menschen dechiffrieren können! ... Der Mensch, der nicht lachen kann, ist nicht nur imstande, Verräterei, List und Raub zu verüben, sondern sein ganzes Leben ist schon Verräterei und Betrug."

§ 14. Der große Humor.

Im vorhergehenden ist der Humor als ein einzelnes Glied in der ganzen Reihe der Formen des Lachens beschrieben worden. Und meistens wird der Humor in der Psychologie des Lachens behandelt; so auch in der Darstellung der Psychologie, die ich gegeben habe. Aber er unterscheidet sich von den anderen Lachformen durch seine Grundlage, dadurch daß er in höherem Grade als sie den Charakter eines Gesamtgefühls hat. Er setzt mehr als die anderen Formen Lebenserfahrung und Nachdenken voraus, ein Fegefeuer, in dem die Gegensätze des Lebens und die ringenden Kämpfe des Daseins ihren Einfluß auf den innersten Kern des Seelenlebens geübt haben. Das Große und das Kleine, das Erhabene und das Niedrige, das Helle und das Dunkle, alles hat seine Spur hinterlassen, und das Denken hat sich auf die allgemeinen Gesetze des Lebens besonnen.

Mag nun die Grundlage des Humors die Überlegenheit sein, die jede Verachtung ausschließt, oder die Großmut, die als etwas Natürliches die Bürde anderer trägt, oder die Wehmut, die die Frucht reicher, aber schmerzlicher Erfahrung ist, oder die Sehnsucht, die auf ein großes Ziel gerichtet ist, oder das Verstehen, das alles in großen Zusammenhang eingeordnet sieht, oder die Sympathie, die den Puls des Lebens im Kleinsten wie im Größten fühlt — so besteht eine Möglichkeit zum Lächeln oder Lachen allem gegenüber, was in Wirklichkeit oder anscheinend als Gegensatz zu dem auftritt, von dem das Gemüt erfüllt ist. Die Widersprüche des Lebens, seine Disharmonien, Enttäuschungen und Sorgen verflüchtigen sich gegenüber der Grundlage und dem Hintergrund, der die Wirkung der einzelnen Erlebnisse bestimmt. Für die Form des Lachens, die den Charakter des Humors hat, ist es eine Hauptsache, daß das Verhältnis zum Leben positiv ist oder daß der Lachende oder Lächelnde hierbei jedenfalls sich selbst einschließt. Gegenüber dem großen Maßstabe, der angelegt wird, verschwindet zuletzt der scharfe Gegensatz zwischen dem

Großen und dem Kleinen. Beim großen Humor gehören wir selbst mit unserer ganzen Persönlichkeit und unserem ganzen Streben mit zu dem, was in den Worten des Dichters seine Rechtfertigung findet:

Das Kleinste auch verteidigt
Sich selbst im Lebenskranz.

Ein Beispiel für diese Seite des humoristischen Standpunktes kann man dem Gedichte Kaalunds: „Weinen der Natur" entnehmen. Die Natur sehnte sich nach ihren Kindern, die sich nun in die große Stadt eingeschlossen hatten. Sie strömten denn zu ihr hinaus ins Freie. Aber die große Mutter ärgerte sich beim Anblick dieser geschmückten Herren und Damen, und ihr Ärger machte sich in einem Gewitterregen Luft, der sie in wilder Flucht und unter allerhand Kalamitäten in die Stadt zurückjagte. Aber der Dichter bekennt: „Ich selbst dabei, ich fuhr in einer Droschke!"

Im großen Humor findet eine Doppelbewegung statt. Er ist Ausdruck einer Selbstbehauptung, die sich auf Selbsterkenntnis gründet. Das Wort von der Meisterschaft, die sich in der Beschränkung zeigt, gilt hier in vollster Bedeutung. Denn nur der kann sich selbst behaupten, der klar weiß, wo er steht — was er vermag und was nicht —, was er wert ist nach oben und nach unten. Die Eigenschaft, die Aristoteles Megalopsychia nannte und die darin bestand, sich seines eigenen wirklichen Wertes bewußt zu sein, drückt die rechte Selbstbehauptung von der positiven Seite aus. Die Schranken ergeben sich von selbst, indem sie von innen, nicht von außen bestimmt werden. Sie liegen ganz einfach da, wo das Bewußtsein des eigenen Wertes aufhört. Als die Romantiker in ihrer Zeit versuchten, Tieck als ebenbürtig neben Goethe zu stellen, sagte Goethe, daß es so wäre, als wenn er sich mit Shakespeare vergleichen wollte. Goethe war sich über seine Begrenzung nach oben und nach unten klar. Sein Wort, wer sich nicht selbst zum besten haben könne, der sei gewiß nicht von den Besten, kann als Motto für den großen Humor dienen. Sich selbst zum besten zu haben, ist nicht eins mit Selbstverhöhnung. Der Humorist verhöhnt sich ebensowenig selbst,

wie er andere verhöhnt. Er hält sowohl sich wie sie gegen den großen Hintergrund, vor den das Leben ihn gestellt hat, und das Verhältnis zu ihm bestimmt sowohl den Platz, den er sich selbst anweist, wie den Platz, den er den anderen anweist. Überall sucht er den Kern unter der Schale. Und da die Schalen nicht immer ihren Kern zeigen, wird er zu der Ansicht geneigt sein, daß wir wegen unserer Unwissenheit oder unseres Mangels an sympathischem Verstehen oft glauben, Schalen ohne Kern zu finden. Es lassen sich ja nicht alle Nüsse knacken, so daß man sehen kann, was in ihnen steckt. Wie Goethe in das Tagebuch eines jungen Studenten schrieb: „Der liebe Gott hat die Nüsse geschaffen, aber er hat sie nicht geknackt." Gerade gegenüber denen kann Humor Verwendung finden, die glauben, alle Nüsse der Welt geknackt zu haben, obgleich sie nur ihre eigenen Zähne geknackt haben. Der große Humor wird mit einem beständigen Suchen verbunden sein und steht im Gegensatz zu allem dogmatischen Wissen, mag dieses im Namen des gesunden Menschenverstandes, der Wissenschaft oder der Religion auftreten.

Es war in der Zeit der Romantik, als man ein Auge dafür bekam, daß in einer Sinnesart wie der eben beschriebenen die Möglichkeit zu einem Lebenstypus läge, also zu etwas, das ein anderes und mehr ist als eine spezielle Form des ästhetischen Gefühls. Die Berechtigung hierzu bedarf noch der Rechtfertigung und Begründung. So hat Hermann Lotze geleugnet, daß Humor als zusammenfassende Lebensstimmung anerkannt werden könnte. In seinen Augen kann er nur eine gewisse Art von komischer Stimmung sein, und zwar eine Art, die ihre Gefahr hat, indem sie gegenüber allem Erhabenen leicht auflösend wirkt (Geschichte der Ästhetik in Deutschland, S. 389). Und trotzdem Kierkegaard den großen Humor mit Sympathie und Verständnis beschreibt, bezeichnet er für ihn doch nicht einen höchsten Standpunkt; den behält er für die religiöse Art der Lebensauffassung vor.

Es ist aller Grund zu einer näheren Untersuchung dieses Gegenstandes vorhanden.

III. Ironie und Humor.

§ 15. Satire.

Mag man den Humor nun als eine besondere Art Lachgefühl oder als einen Lebenstypus ansehen, so gibt es keinen so charakteristischen Gegensatz zu ihm wie den Hohn. Aber es gibt mehrere Zwischenformen zwischen diesen beiden Polen, und wir wollen hier einige der wichtigsten betrachten.

Der Hohn setzt, wie wir gesehen haben, ein Gegensatzverhältnis voraus, das bei dem ganz unwillkürlichen Lachen nicht vorhanden ist. Hohn ist in antipathischer Weise von seinem Gegenstande erfüllt, er bringt einen Drang mit sich, sich immer wieder mit ihm zu beschäftigen, um seine Ohnmacht, seine Unbedeutendheit, seine Dummheit oder seine Niederträchtigkeit hervorzuheben und auszumalen. Der Hohn ist ein entschieden reaktives Gefühl, obwohl Nietzsche meinte, daß er sich gerade für hohe Überlegenheit eignete. Wohlbegründete Überlegenheit führt, wie oben gesagt, eher zum Humor als zum Hohn; der Humor ruht in dem Maße in sich selbst, erfüllt von seiner reichen Selbstentfaltung, daß kein Drang aufkommen kann, zur Seite oder herab zu blicken, und wo er in Beziehung zu anderen Wesen steht, hat er jedenfalls keinen Grund zur Antipathie. Es ist ein Zeichen von Unsicherheit und von Mangel an vollem Aufgehen in der Lebensentfaltung, wenn es immer wieder notwendig ist, bei der Kleinheit anderer zu verweilen. Es war das Tragische bei Nietzsche, daß sein beständiger Drang, seine Antipathien auszusprechen, ihm keine Ruhe und Kraft ließ, das positiv zu entwickeln, was ihm doch am meisten am Herzen lag, die große Macht und Selbstbejahung des Lebens. Immer wieder unterbricht er die Ausarbeitung seines Hauptwerkes, um dem Hohn und der Antipathie das Wort zu lassen. Das Werk wurde denn auch nie fertig. Aber am grellsten tritt der Widerspruch bei ihm hervor, wenn das Abstandsgefühl, das Pathos der Distanz gegenüber der großen Masse

ein wesentliches Moment in der Sinnesart großer Menschen bilden soll. Er sah nicht den scharfen Widerstreit, der zwischen dem Pessimismus, den das Pathos des Abstandes notwendigerweise voraussetzt (indem die große Masse nur aus Mitteln, Hemmnissen oder Kopien bestehen soll!), und dem absoluten Optimismus besteht, den sein Evangelium verkünden sollte.[27])

Bei großen Satirikern kann man diese Verhältnisse studieren, und bei keinem besser als bei Swift. Sein Erfüllt- und Hingenommensein von dem, was er verwarf und bekämpfte, tritt so grell hervor, daß seine ganze Gestalt dadurch oft für die Nachwelt verdunkelt ist, ebenso wie Swifts eigenes Gemüt dadurch verdunkelt wurde. Er sucht beständig neue Ausdrücke für die Verachtung, die er gegenüber der Menge der Menschen und ihrem Betragen empfand, sowie er sie während seiner Teilnahme (oder Versuch der Teilnahme) am politischen Leben kennen gelernt zu haben glaubte. Er schwelgt in Bildern und Allegorien, die dieses Gefühl auszudrücken vermögen. Er läßt seinen Gulliver nach Liliput reisen, um in diesem Däumlingsvolke die Kultur der Europäer lächerlich zu machen. Und wenn Gulliver dann zum Riesenvolke Brobdingnag kommt, so findet er da Gelegenheit durch den Bericht, den Gulliver vom Leben in Europa gibt, die Europäer als „die verderblichste Rasse von abscheulichem Ungeziefer, das die Natur jemals auf der Oberfläche der Erde hat herumkriechen lassen", zu schildern (Gullivers *Travels*, Part. II Chap. VI). Den Höhepunkt erreicht er jedoch später in der Beschreibung des Volkes, das „Houyhnhnms" genannt wird, ein ideales Volk, das natürlich keine Menschengestalt, sondern Pferdegestalt hat. In diesem Lande wohnt außer dem Hauptvolke eine häßliche, tierische, niedrig gesinnte Rasse, die Menschengestalt hat und ein Menschenleben lebt. In diesen „Yahoos" hat der Ekel vor dem Menschlichen seinen gewaltsamsten Ausdruck gefunden.

Der große Satiriker hat in diesen Schilderungen von Niedrig-

27) S. meine Charakteristik Nietzsches in „Moderne Philosophen", Leipzig 1905.

keit und Niederträchtigkeit nicht nur seiner moralischen Entrüstung, sondern auch seinem gekränkten Selbstgefühl, seinen inneren Leiden und tragischen Lebensverhältnissen Ausdruck gegeben. Es ist, um einen Ausdruck Leslie Stephens in seinem Buch über Swift (S. 184) zu gebrauchen, eine verwundete Seele, die zu uns spricht, nicht nur ein Prophet, der die Erbärmlichkeit züchtet.

Vielleicht hat jeder Prophet eine verwundete Seele. Aber auf die Nachwelt wird er doch am meisten durch sein Vermögen wirken, das Große und das Wahre zur Geltung zu bringen. Man kennt ja nur bei den prophetischen Gestalten der neueren Zeit ihr inneres Leben. In den alten Zeiten hatte man keinen Sinn für individuelle Psychologie, und jedenfalls machte der Prophet nur, soweit er im Zorn und in der Begeisterung die Kräfte eines großen Gemütes entfaltete, Eindruck auf die nächste Nachwelt, von der das Bild stammt, das wir von seiner Gestalt haben. Wenn er erst zu einem der großen Vorbilder seines Geschlechts geworden war, dann fallen die rein individuellen Züge leicht fort, besonders die, die von dem inneren Konflikte zwischen widerstreitenden Trieben und Tendenzen herrühren. Wenn sie ganz vom inneren Streit erfüllt gewesen wären, so hätten sie sich wohl auch nicht zu Vorbildern für andere geeignet, sondern hätten genug mit sich selbst zu tun gehabt. Es ist eine große, oft unlösliche Aufgabe, den psychischen Zusammenhang zwischen der gewaltigen Polemik und dem zu finden, was in der Seele des Propheten vorgegangen ist.

§ 16. Ironie.

Die ironische Form kann zu den Mitteln der Satire gehören. Sie tritt dann mit scheinbarer Anerkennung und scheinbarem Ernst auf, obwohl ihr eigentliches Streben darin besteht, anzugreifen und zu vernichten. Eine indirekte Angriffsform löst die direkte ab. Ironie ist hierbei nur ein Mittel, bezeichnet nicht einen besonderen Lebenstypus. Man könnte sie die kleine Ironie nennen,

während die große Ironie nicht nur Form und Mittel ist, sondern ein Lebensstandpunkt. Der Unterschied besteht unter anderm darin, daß die Ironie als bloße Form oder Figur bestrebt sein muß, den anderen verständlich zu machen, daß es Ironie ist, daß der Ernst nicht ernst gemeint sei. Mit der großen Ironie dagegen verhält es sich anders. Aber bevor wir sie untersuchen, müssen wir etwas bei der Geschichte des Ironiebegriffs verweilen.

Im griechischen Sprachgebrauch und griechischen Denken hat der Begriff merkwürdige Veränderungen erlitten, die in interessanter Weise von Ribbeck nachgewiesen sind (Über den Begriff des εἴρων, Rheinisches Museum N. F. XXXI, S. 386).

Das Wort kommt zuerst in den „Wolken" des Aristophanes als ein Schimpfwort vor, indem der Ironiker hier mit dem Lügner und Prahler auf eine Stufe gestellt wird. Für die Griechen, die sowohl voraussetzten wie verlangten, daß das Innere in dem Äußeren seinen Ausdruck fände, mußte die Ironie, bei der das Innere im Gegensatz zum Äußeren steht, wie der Scherz zum Ernst, ein Unding sein. Wenn Sokrates Ironiker genannt wurde, so war es ein Ausdruck für den Unwillen und die Erbitterung des Volkes über die Art, in der er die, mit denen er sprach, dadurch aufs Glatteis lockte, daß er sie scheinbar anerkannte und auf ihre Meinungen einging. Es ist, wie Ribbeck sagt, eine Ironie des Schicksals, daß gerade der wahrheitsliebendste aller Athener mit Lügnern und Prahlern auf eine Stufe gestellt wurde. Aber gerade die Persönlichkeit des Sokrates, so wie sie Plato geschildert hat, bewirkte denn auch eine Veränderung des Begriffes Ironie. Bei Aristoteles wird der Ironiker in Gegensatz zum Prahler gestellt, obwohl er ebenso wie dieser einen Mangel im Gegensatz zum Wahrheitsliebenden bezeichnet (Eth. Nic. IV, 13). Das Auftreten des Ironikers wird aus seiner Abgeneigtheit, starke Ausdrücke anzuwenden, erklärt. Aber es wird hier noch nicht hervorgehoben, daß der große Unterschied zwischen dem Ironiker einerseits, dem Heuchler und dem Prahler andrerseits darin besteht, daß der Prahler den äußeren Schein zu seinem Ziel macht,

weil er gerade sich selbst größer machen will, als er ist, und der Heuchler den äußeren Schein als Mittel braucht, um selbstische Zwecke zu erreichen, daß dagegen für den Ironiker der Schein nur ein Mittel ist, um sein Innenleben ungestört zu bewahren oder um vielleicht auch durch Eingehen auf die Voraussetzungen anderer ihnen eine größere Klarheit zu verschaffen. In dieser Weise fassen wir jetzt die Ironie des Sokrates auf, von der Anweisung geleitet, die Plato in der Schilderung seines Meisters gegeben hat. An einer einzelnen Stelle macht Aristoteles eine Andeutung in dieser Richtung, wenn er von dem Manne, der eine große Seele hat (ὁ μεγαλόψυχος) und der sich nicht nur selbst etwas wert hält, sondern auch wirklich wert ist, sagt, daß er der Menge gegenüber ironisch auftrete (Eth. Nic. IV, 9). Er hat ja etwas in seinem Innern, das er nicht ohne weiteres mitteilen kann.

Spätere Griechen standen dem Gegensatz zwischen dem Innern und dem Äußern, der sich in der sokratischen Ironie an den Tag legte, wieder fremd gegenüber. Die Epikureer faßten die Ironie als Ausdruck für Übermut und Prahlerei[28]) auf. Ciceros Lehrer, der Epikureer Zeno, nannte sogar Sokrates einen attischen Spaßvogel *(scurra Atticus)*.[29])

Die sokratische Ironie ist große Ironie, wenn überhaupt der Standpunkt des Sokrates durch den Begriff Ironie erschöpft ist, was später näher erwogen werden wird. Bei der großen Ironie fällt das polemische Verhältnis zu der Umgebung fort. Es lassen sich, wie schon angedeutet, zwei Aufgaben durch diese Ironie lösen. Ironie kann die Zuflucht für ein Gemüt sein, das sich seinem Verhältnis zur Außenwelt, zu anderen Menschen, zu den gegebenen Formen des Lebens entziehen will, geleitet von dem Drange, sich selbst zu behaupten und an der Entfaltung seines Innenlebens zu arbeiten, ein Drang, der natürlich um so stärker

28) *Theophrasti Characteres et Philodemi de vitiis liber decimus* ed. Ussing, S. 4, 57, 175.
29) Cicero, *De natura deorum* I, 34.

sein muß, ein je reicherer Inhalt sich in der Persönlichkeit hervorarbeiten will. Eine große innere Fülle kann eine Isolierung notwendig machen und dadurch, daß man äußerlich auf die gegebenen Formen des Lebens, die Meinungen und Sitten der Menschen und die herrschenden Autoritäten eingeht und sie anerkennt, spart man alle Kraft für die innere Arbeit und das innere Wachstum. Aber die Ironie dient nicht nur der Selbstbehauptung. Sie kann auch und gleichzeitig eine Methode sein, ein pädagogisches Mittel, das Verstehen anderer Persönlichkeiten zu ermöglichen, ein Verstehen, das wiederum Bedingung für Hilfe, Erziehung und Mitarbeit ist. Durch das scheinbare Eingehen auf die Voraussetzungen und Annahmen anderer, durch Anerkennung des Platzes und des Standpunktes, auf dem sie stehen, bringt man sie leichter dazu, sich zu eröffnen, die Konsequenzen ihrer Gedanken zu entfalten, und damit ist schon die Zusammenarbeit ermöglicht, auf der alle wirkliche Hilfe und alle wahre Erziehung beruht. Während die Satire den Gegenstand fortstößt oder nur festhält, um ihn immer wieder fortzustoßen, kann die Ironie ein Weg sein, auf dem es möglich ist, in den Gegenstand einzudringen und eine Gemeinschaft mit ihm zu begründen. Selbst wo die Ironie der Selbstbehauptung dient, ist sie nicht ein Fortstoßen, sondern ein Sichentziehen, ein Weg, um das Heiligtum des Gemütes von dem Eindringen der Umwelt frei zu erhalten.

Wenn der Ironiker durch sein Betragen Zorn erregt, so kann es daher kommen, daß die Menschen nicht gern haben, wenn man sie erziehen, sie über das, in dem sie sicher ruhten, hinausführen will. Sobald sie entdecken, daß dies der Zweck der scheinbaren Anerkennung ihres Standpunktes war, wird ihr Selbstgefühl verletzt. Aber der Grund kann auch der sein, daß die Menschen ungern sehen, wenn sich jemand ihrer Gemeinschaft entzieht. Das erzeugt Unsicherheit, schon das, daß es jemand gibt, der nicht mit dabei sein will. Man will ein gemeinsames Bekenntnis haben. Nicht nur auf religiösem Gebiet gibt es den Dogmatismus. Habe ich recht, wie kann dann ein anderer das Recht

haben, andere Wege zu gehen als ich? Und besonders, wenn ich nicht einmal weiß, welche anderen Wege er geht, habe ich vielleicht ein unangenehmes Gefühl.

In ihren beiden Formen, sowohl als Selbstbehauptung wie als Erziehung, bezeichnet die Art Ironie, die hier nach Andeutungen bei dem historischen Sokrates[30]) beschrieben ist, jedoch in weiterer Ausführung, einen großen Wendepunkt im geistigen Leben. Sie ist die erste Form, in der das Persönlichkeitsprinzip, das Verstehen der individuellen menschlichen Persönlichkeit, seiner eigenen und der anderer, und die Achtung vor ihr[31]) durchbricht. Und Sokrates ist hier der Bahnbrecher. In seiner Ironie haben sich, soweit man sehen kann, die beiden genannten Formen geltend gemacht.

Kierkegaard konstruierte in seiner genialen Jugendschrift *(Om Begrebet Ironie, med saerligt Hensyn til Sokrates*, 1841) eine absolute Ironie, worunter er eine Ironie rein negativer Art verstand. Es war die kleine Ironie, die er absolut machte, anstatt sie groß zu machen. Er betrachtete die Ironie bloß als auflösend, als bar jeden positiven Inhalts. Er spricht ihr sowohl die innere Fülle wie das sympathische Element ab. Der im ironischen Ernst verborgene Scherz soll gegen alles zwischen Himmel und Erde gerichtet sein. Alles wird in nichts aufgelöst — mit Ausnahme des Selbstischen. Der Ironiker hält alles für eitel — ausgenommen sich selbst (*Skrifter* XIII, S. 332). Sokrates löst das griechische Geistesleben auf (ebd. S. 338), ohne irgend etwas an die Stelle zu setzen. Aber — meint Kierkegaard — dazu war Sokrates berechtigt, denn die Zeit der griechischen Kultur war im wesentlichen vorbei. In der neueren Zeit dagegen sei, so meint er, eine solche Ironie (wie sie z. B. bei Fr. Schlegel hervortritt) ganz unberechtigt: denn nun hat die „Subjektivität" (das Persönlichkeits-

30) S. Näheres unter § 44.

31) S. über dieses Prinzip in seiner spezielleren Ausrichtung meine Helsingfors-Vorlesungen, herausgekommen unter dem Titel: *Personlighetsprincipen i Filosofin,* Stockholm 1911.

prinzip) gesiegt. Sie hat ihre Ansprüche in Staat und Kirche, im sozialen und im religiösen Leben durchgeführt, und sie offenbart sich stets in diesen Formen.

Kierkegaard geht in seiner genannten Jugendschrift von der unter Hegels Einfluß entwickelten spekulativen Theologie seiner Zeit aus, die bei uns von Heiberg und Martensen, auf die er auch hinweist, dargestellt wurde. Dadurch wurde er auf diesem Stadium seiner Entwicklung verleitet, den positiven Charakter der sokratischen Ironie zu verkennen. Noch späterhin (1846) nennt er (*Papirer* VII, 1, S. 27) den Ironiker einen Spaßmacher. Das erinnert an den *scurra Atticus* der Epikureer. Im übrigen hat er in späteren Schriften seine Auffassung verbessert, wie es später gezeigt werden wird.

Kierkegaard hat nicht nur Sokrates, sondern auch Fr. Schlegel in seiner Jugendschrift unrecht getan. Die Verhältnisse sollen nach Kierkegaard (und Hegel) beim Auftreten Schlegels ganz anders gewesen sein als zur Zeit des Sokrates. Die „Subjektivität" hätte ja nun in Staat und Kirche gesiegt! — Hier muß man einwenden, daß es doch, als Schlegel auftrat, kaum überflüssig gewesen ist, das Recht des freien Geisteslebens gegenüber den Überlieferungen, die in Institutionen und Dogmen kristallisiert sind, zu vertreten. Es gibt hier ja etwas, das nicht ein für allemal entschieden werden kann. Es besteht ein ewiger Streit zwischen Freiheit und Norm. Äußerlichkeit, Trivialität und Geistlosigkeit sind oft gerade in den Formen zu Hause, die von den früheren frischen Aufwärtsbewegungen des Geisteslebens begründet sind. Man beruhigt sich damit, die großen geistvollen Anfänge zu feiern und glaubt sich trotz allen Stillstandes mit ihnen verwandt. Es scheint besonders in Deutschland im Anfange des 19. Jahrhunderts, als Schlegel auftrat, viel dieser Art gegeben zu haben, das zu bekämpfen war. So bemerkt Lotze in seiner „Geschichte der Ästhetik in Deutschland" (S. 371): „Einem leeren eher als einem vollen Gemüt konnte ästhetisch die damalige Stimmung des deutschen Volkes verglichen werden. In trägem Herkommen und eng-

herzigen Lebenssitten hatte sich die Empfänglichkeit für das Schöne so verloren, daß es Aufgabe erscheinen konnte, zuerst durch Auflehnung gegen unzählige Schranken, durch Prüfung und Bestreitung unzähliger Vorurteile die unbefangene Lebendigkeit der Triebe wiederherzustellen." Einer der besten Männer der Zeit, der große Idealist Fichte, erklärte sogar in einem Briefe, daß die Zeit durch „absolutes Verrotten aller Ideen" charakterisiert wäre. Die Zeit, als Fichte und Schlegel auftraten, hat kaum irgendeinen Vorzug vor der Zeit gehabt, in der Sokrates auftrat. Im Gegenteil war das Auftreten des Sokrates an eine der höchsten Kulturperioden der Weltgeschichte geknüpft.

Und trotz aller Einwendungen, die man gegen Friedrich Schlegel als Person und als Schriftsteller machen kann, besaß er doch einen wirklichen Drang nach Freiheit und Ehrlichkeit als den ersten Bedingungen eines würdigen Lebens. Hierdurch auch gewann er sich die Freundschaft von Männern wie Fichte und Schleiermacher. Und statt sich mit Kierkegaard nur an eine Analyse von Schlegels Roman „Lucinde" zu halten, muß man hören, wie Schlegel selbst seinen Begriff über Ironie in seinen Abhandlungen in der Zeitschrift „Athenäum" gerechtfertigt hat.[32])

Nach Schlegel macht sich die Unmöglichkeit, sich selbst vollkommen mitzuteilen, in der Ironie bemerkbar. Das Köstlichste, was der Mensch besitzt, die innere Befriedigung selbst, hat im letzten Grunde seine Wurzel in etwas Dunklem, von dem doch das Ganze getragen wird und das in dem Augenblicke seine Kraft verlieren würde, wo man versuchte, es in reines Verständnis aufzulösen. In der Ironie tritt das Bewußtsein von einer ewigen Beweglichkeit (Agilität) hervor, von einem unendlichen Chaos, das sich niemals ganz systematisieren läßt. Nur scheinbar kann sich die Persönlichkeit in einem einzelnen Verhältnis oder in einer einzelnen Arbeit erschöpfen. In jeder Persönlich-

32) Ich habe dies schon bemerkt in der „Geschichte der neueren Philosophie" II, Note 38. — Die im folgenden angeführten Aussprüche, Schlegels finden sich im Athenäum (1800) I, 2 und III, 1.

keit gibt es, ebenso wie in jeder der Leibnizschen Monaden ein Universum, eine unendliche Fülle, die es sowohl möglich wie notwendig macht, sich nicht nur mit Verständnis und Phantasie, sondern mit der ganzen Seele einzusetzen auf höchst verschiedenen Gebieten, obwohl keines von ihnen volles Genügen geben kann.

Diese Aussprüche zeigen, daß Schlegel selbst seinen Standpunkt als positiv auffaßte und daß er darin recht hatte. Aber es geht zugleich als wahrscheinlich hervor, daß ein solcher Standpunkt nicht definitiv sein konnte. Er war noch zu chaotisch. Es war eine Fülle, die sich hervordrängte, aber es blieb ganz willkürlich, auf welchen Teil dieser Fülle man sich besonders warf, und das willkürliche Spiel, der launige Wechsel hat an und für sich eine große Anziehung geübt. Und Friedrich Schlegel vermochte nicht das auszubilden, was sich hervordrängte. Ihm fehlte die Energie des Sokrates und der Sokratiker, um auf dem freien Felde der Persönlichkeit zu arbeiten, auf dem alle guten Pflanzen wachsen. Sein Sinn für das Große und Unendliche war gepaart mit einem Mangel an Fähigkeit zu ständiger und treuer Arbeit und dazu, durch sie Herr des chaotischen Inhaltes zu werden. Darum endete er im Dilettantismus.[33])

Bei ihm selbst trat eine Reaktion gegen den launigen Wechsel ein, und es regte sich in ihm ein Drang zu bestimmten Formen des Geisteslebens. Dadurch wurde er zum Katholizismus hingeführt. Schon im „Athenäum" sehnte er sich nach dem Orient: „Zunächst rede ich nur mit denen, die schon nach dem Orient sehen" (III, 1). Es war im Anfang „der ewige Orient", den er suchte; aber dann glaubte er ihn in der gewaltigen Kristallisation der alten Kirche zu finden.

33) Vgl. Diltheys feine Charakteristik von Fr. Schlegel in seinem „Leben Schleiermachers", Zweites Buch, Kap. 4, 12, 14.

§ 17. Künstlerische Ironie.

Auch Shakespeare hat man zum Ironiker machen wollen. A. W. Schlegel (Fr. Schlegels Bruder) hat eine Shakespearesche Ironie konstruiert, die sich teils in der Charakteristik der einzelnen Personen seiner Dramen zeigen sollte, namentlich in der Art, wie große und kleine Motive in ihnen kämpfen, teils in der Handlung des Dramas überhaupt, durch die Unparteilichkeit, mit der der Gang des Schicksals geschildert wird. Die Charaktere werden in ihrer ganzen Nacktheit geschildert, nicht im Gewande enthusiastischer Bewunderung, und das Schicksal wird in seiner ganzen Wirklichkeit entschleiert, ohne daß das Herz des Dichters dadurch gerührt wird.[34])

Dagegen wendet einer der glänzendsten neueren Shakespeareforscher[35]) mit Recht ein, daß Shakespeares Unparteilichkeit gegen Personen und Schicksale nicht Gleichgültigkeit und Ferne bedeute, sondern gerade seinem Interesse für die Gegenstände entspringt, seinem festen Willen, sie nach allen Seiten zu ihrem Recht kommen zu lassen; seine Begeisterung wird nicht durch die Schranken geschwächt, denen menschliche Handlungen und Schicksale unterworfen sind.

Es gibt eine künstlerische Ironie, die genau mit der großen Aufgabe der Kunst zusammenhängt, konkrete und individuelle Bilder von Charakteren und Schicksalen zu geben, nicht Abstraktionen und Utopien. Dem Gesetz, das dieser Aufgabe entspringt, muß alles in der Kunst unterworfen sein. Das Leben ist so reich und arbeitet sich innerhalb der einzelnen Persönlichkeit sowohl wie im Geschlechte an so vielen Stellen durch, daß eine Begrenzung, ein Zurechtschleifen vor sich gehen muß, wofern alles zu seinem Rechte kommen soll. Sowohl was die individuellen Charaktere und was die Schicksale betrifft, in die sie gestellt werden, macht sich notwendigerweise ein negatives Element gel-

34) Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur[4] II, S. 197–199.
35) Dowden, *Shakespeare. His Mind and Art*[6], 1880, S. 345.

tend, indem der einzelne Zug oder die einzelne Begebenheit dem ganzen Zusammenhange untergeordnet werden und sich nicht in der Weise entfalten dürfen, wie es möglich wäre, wenn sie vereinzelt geblieben wären. Dazu kommt, daß die Aufgabe des Künstlers darin besteht, den Gefühlen und Bildern, die ihn beherrschen, einen solchen Ausdruck und eine solche Form zu geben, daß sein Werk auch über den Kreis hinaus, der ihn zunächst umgibt und vielleicht vollauf seine Gefühle teilt und mit seinen Bildern vertraut ist, Wert bekommen und Anerkennung gewinnen kann. Darum muß das, was sich im Innern des Dichters regt, in klaren und bestimmten Formen gestaltet werden, den ausgeprägten Charakter der Objektivität haben.[36])

Aber es würde nicht richtig sein, das Hauptgewicht auf das negative, begrenzte Moment in der künstlerischen Gestaltung zu legen. Das Wesentliche ist einerseits die glühende Masse, die geformt werden soll, und andererseits die plastischen Gestalten, die bei der Formung herauskommen. Der Kampf, der oft bittere Kampf, und die Arbeit, die oft strenge Arbeit, liegen zwischen beiden positiven Momenten und werden am häufigsten nur von dem einzelnen Künstler selbst gefühlt. Die künstlerische Fähigkeit ist die Fähigkeit, das zu individualiseren, was sich unwillkürlich im Gefühl und in der Phantasie hervordrängt. In der Kunst wie überall geht das Individualisierte und vollauf Ausgeprägte aus einer mehr unbestimmten Grundlage, einer unorganisierten Fülle hervor. Der Unterschied zwischen dem Künstler und uns anderen besteht wesentlich in der Fähigkeit, das, was dunkel vorgestellt und gefühlt wird, in individuelle Gestalten und Begebenheiten umzusetzen. Und diese Fähigkeit bedeutet etwas Positives, nicht nur eine Begrenzung. Ist das Werk vollendet, glückte der Guß, so ist kein Gegensatz zwischen der unwillkürlichen Fülle und den geformten Gestalten vorhanden; jene ist in diesen zu ihrem vollen Recht gekommen.

36) Interessante Bemerkungen über diesen Punkt bei Yrjo Hirn, *Konstens Ursprung,* Stockholm 1902, S. 95—102.

§ 18. Ironie als Form des Humors.

Die Art von Ironie, die den Charakter positiven Eingehens auf die Voraussetzungen anderer hat, steht dem Humor nahe. Es besteht eine unterirdische Verbindung zwischen dem Humoristen und seinem Gegenstande, ebenso wie bei der pädagogischen Ironie. Der Unterschied zwischen Ironie und Humor ist oft so ausgedrückt worden, daß bei der Ironie Scherz hinter dem Ernst, beim Humor Ernst hinter dem Scherze steckt. Ernst ist überall bedingt durch das Verhältnis zu einem Wert: der Ernst setzt ein Ziel und setzt den Willen in Richtung auf dieses Ziel in Bewegung. Bei der Ironie geht man dem Anschein nach auf Werte und Bestrebungen ein, aber der Ironiker nimmt diese Bewegung nur vor, um sein Inneres frei zu erhalten oder — bei der pädagogischen Ironie — um psychische Energie bei denen auszulösen, die sich zu diesen Werten und Zielen bekennen. Daß Scherz hinter dem Ernst steckt, braucht nur zu bedeuten, daß der Ernst des Ironikers in anderen Richtungen sich bewegt als der seiner Umgebung. Darum kann die Ironie eine äußere Form des Humors sein, so daß wir folgendes Schema bekommen (wobei das Zeichen < bedeutet „Mittel“ oder „Ausdruck für“):

(Ernst < Scherz) = Ironie < Humor = (Scherz < Ernst)

oder einfacher:

Ernst < Scherz < Ernst.

Der Scherz, in dem der Humorist seinen Ernst verbirgt, besteht dann gerade in der Anwendung der Ironie. Oder einfacher: hinter dem Scherz, der bei der Ironie im Ernst verborgen ist, liegt wieder Ernst verborgen.[37]) Auf diese Weise geht die große Ironie, als Form für die Selbstbehauptung oder für erziehende Fürsorge, in Humor über.

---

37) In entsprechender Weise kann der kleine Humor in den Dienst der Ironie treten, so daß wir das Schema bekommen:

Scherz < Ernst < Scherz.

Der Ernst, der in der Ironie die äußere Form des Scherzes ist, ist in dem Falle humoristisch ausgedrückt, d. h. in Scherz eingekleidet. Formal

Man könnte fragen, warum Ernst überhaupt im Scherze seinen Ausdruck finden muß. Fr. Schlegel (von dem Novalis mit Recht sagt, daß er eigentlich Humorist sei, nicht Ironiker) hat schon die Antwort gegeben. Die Antwort läuft darauf hinaus, daß es einen so innigen und so umfassenden Lebensinhalt geben kann, daß jede positive Form unbefriedigend, inkommensurabel bleibt. Und dies wird namentlich der Fall sein, wo uns die Lebenserfahrung Auge in Auge vor große Gegensätze gestellt hat, deren Stachel wir gefühlt haben. Es wird sich zeigen, daß der Wert, in dessen Dienst der Ernst steht, im Gegensatz zu anderen Werten steht und dadurch über sich selbst hinausweist. Es tritt hier ebenso wie bei der künstlerischen Formung ein negatives Moment hervor. Selbst die höchsten Werte müssen durch das Verhältnis zu anderen Werten geformt und begrenzt werden. Diese Erfahrung bewirkt, daß der Humorist sich am liebsten scherzend und indirekt ausspricht; dadurch schützt er seine inneren Aufgaben, behält sich die fortgesetzte Arbeit an ihnen vor. Dazu kommt dann das Verhältnis des Wertes zur Wirklichkeit und damit eine neue Reihe von Aufgaben. Die Wirklichkeit kann, wie die Erfahrung beweist, unseren Werten widerstreiten oder sich ihnen gegenüber ganz gleichgültig verhalten. Darum brauchen wir nicht den Glauben an die Gültigkeit der Werte aufzugeben, ein Glaube, der sich in der fortgesetzten Arbeit an ihrer Verwirklichung zeigt; aber wir werden zurückhaltender in ihrem Bekenntnis, und die scherzende oder indirekte Form bietet sich da naturgemäß. Indem wir sie gebrauchen, verschließen wir uns nicht ganz und gar; der Erfahrene und Kundige wird den Ernst im Text des Scherzes herausdeuten können. Der Scherz selbst ist doch nicht nur eine Zuflucht, ein Ausweg. Durch ihn bewahrt

können psychische Prozesse wie die hier angedeuteten stets weitergeführt werden:

Ernst < Scherz < Ernst < Scherz ...

Aber wo sich ein bestimmter Lebenstypus, ein reales Selbst entwickelt hat, werden zuletzt Werte und Ziele da sein, die vom Individuum selbst nicht scherzhaft genommen werden können.

das Gemüt seine Überlegenheit den Widersprüchen und Gegensätzen gegenüber, mit denen es zu kämpfen hat beim innigen Festhalten an dem, was das Leben wert zu leben macht. In allen verschiedenen Formen des Humors (zu dem wir im nächsten Kapitel zurückkehren werden) tritt dieser Zug hervor.

Von größter Bedeutung ist hier der Gegensatz zwischen der Welt der Werte und der Welt der Wirklichkeit.

Stellt man sich auf einen reinen Erfahrungsstandpunkt, so ist die Welt der Wirklichkeit weit umfassender als die Welt der Werte. Das Wertvolle ist nur ein Teil, vielleicht ein verschwindend kleiner Teil von der Welt der Wirklichkeit. Im großen Stil trat dies hervor, als sich das alte Weltbild mit seiner gemütlichen Übersichtlichkeit innerhalb eines geschlossenen Rahmens auflöste und es dem Bewußtsein klar wurde, daß es unmöglich sei, der Welt feste Grenzen zu geben. Die Engel können nun nicht mehr vom Himmel der Werte zur Erde der Wirklichkeit auf- und niedersteigen, und es läßt sich nicht mehr ein absolutes Zentrum nachweisen, weder was den Wert noch was die Wirklichkeit betrifft. Wie eine kleine Oase steht nun das Reich der Werte im Gegensatz zu der großen Wüste der Wirklichkeit. Oder ich will ein anderes Bild gebrauchen, das einer Tagebuchaufzeichnung entnommen ist:

„Es ist heute kalt und rauh. Ein scharfer Wind fährt durch die entblätterten Bäume. Aber dieser selbe Wind bringt in der Äolsharfe auf dem Hause, in dem ich wohne, stimmungsvolle Töne hervor, einen langen, tiefen, beruhigenden Klang. So kann sich das Reich der Werte mitten in der rauhen kalten Welt der Wirklichkeit offenbaren."

Es gibt hier zwei Momente, die von beiden Bildern angegeben werden. Die Oase liegt in der Wüste selbst; der gleiche Wind, der das Unbehagen hervorruft, weckt auch den tröstenden Klang. Also Wert ist sowohl Gegensatz zur Wirklichkeit als auch ein Teil von ihr. Durch diese Doppelheit wird eine Lebensstimmung wie der Humor möglich — eine Sinnesart, die nicht den

Sinn für das Wertvolle und den Glauben an seine Gültigkeit verliert, weil sich nicht alles aus ihm ableiten und erklären läßt oder weil alles andere in der Welt sich ihm gegenüber gleichgültig zu verhalten scheint. Der Humor wird sich daran halten, daß kraft derselben Gesetze sowohl das Wertvolle in der Welt existiert wie auch die gleichgültige oder feindliche Wirklichkeit entsteht. Der Wind rüttelt an den Bäumen, aber er klingt in der Äolsharfe. Es ist wie ein Sieg, daß doch an einigen Stellen in der Welt ein Durchbruch von etwas Großem und Gutem erfolgt ist, selbst wenn es nur eine reine Phantasie ist, daß alles dazu eingerichtet sein sollte, um solche Durchbrüche zu ermöglichen. Es kann eine humoristische Stimmung entstehen gegenüber der Vorstellung von der überwältigenden Macht ungeheurer Massen, die doch nicht zu verhindern vermögen, daß der Klang der Werte vernommen wird. Denn es ist nur das materiell oder quantitativ Große, das in den Massen der Welt hervortritt; in der Welt des Denkens und überhaupt der Werte äußert sich eine Größe anderer Art, eine Größe der Innerlichkeit, zu der alle Ausdehnung im Raum und in der Zeit inkommensurabel ist. Es kann ein Gefühl von Trotz entstehen, wenn die Gegensätze in der schärfsten Form hervortreten; aber je mehr sich das Gemüt in die Werte selbst vertieft und die werterzeugenden Kausalreihen innerhalb der Welt der Wirklichkeit, desto mehr wird der Humor zur Herrschaft kommen. Und es ist ja zugleich eine solche Sinnesart, die die Grundlage der energischen Arbeit bildet, Werte zu erzeugen und festzuhalten.

Ein besonderer Anlaß zum Humor gegenüber dem Lauf der Dinge in der Welt entsteht durch die Erfahrung, daß das Wertvolle oft von Ursachen hervorgebracht wird, die in ganz anderer Richtung zu wirken schienen, so daß sie — um mythologisch zu reden — gegen ihren Willen oder ohne ihren Willen das zustande bringen müssen, was für uns schön und gut ist. Es ist dasselbe, was Wertverschiebung genannt wird, wenn man von menschlichen Gefühlen und Handlungen spricht (vgl. Psycho-

logie VI C; Ethik XIII, 4). Naturformen und Naturbilder, die unserm ästhetischen Gefühle zusagen, haben sich doch nicht entwickelt, um ästhetische Werte hervorzubringen, sondern nach bestimmten Kausalgesetzen. Menschliche Gesellschafts- und Kulturformen, denen wir ethischen Wert beilegen, können sich doch entwickelt haben unter dem Einfluß des blinden Dranges der Selbsterhaltung, der Ernährung und Fortpflanzung. Es sind oft vielerlei und höchst verschiedenartige Motive, die in der Geschichte die großen und wertvollen Resultate bewirken. Das gilt im kleinen für die guten Ratschläge und freundlichen Handreichungen der Menschen[38]), wie es für die welthistorischen Entscheidungen gilt. Was in die Welt als ein bloßes Mittel eintrat, vielleicht als erzwungenes Mittel, bekam später Wert an sich und konnte als Ziel aufgestellt werden. So haben z. B. die großen Eroberer im Dienste der Humanität dadurch gewirkt, daß sie über die nationalen und konfessionellen Grenzen hinausführten, obwohl ihr eigenes Ziel Befriedigung der Machtbegierde und des Ehrgeizes war. Und selbst wo ein an sich wertvolles Ziel gesteckt wurde, erwies es sich oft nur als ein Mittel, eine Station auf dem Wege zu einem größeren Ziel.

Man kann es schmerzlich empfinden, daß den großen Zielen nicht immer große und edle Mittel entsprechen, sondern daß es oft sehr elementare oder sogar rein egoistische Ursachen sind, die zur Verwirklichung der großen Werte führen. Aber man kann es auch als bedeutungsvoll ansehen, daß selbst solche Ursachen dem Wertvollen in der Welt dienen müssen. Es sind da nicht die Werte, die erniedrigt werden, wenn sie durch elementare Ursachen verwirklicht werden, sondern umgekehrt werden diese dadurch geadelt, daß die Gesetze, nach denen sie wirken, die Möglichkeit zum Entstehen wertvoller Gesamtheiten enthalten. Es ist

38) Vgl. z. B. den Komplex von Motiven, der (in George Eliots *The mill on the floss, Book I, Chap. 3*) Mr. Riley dem Mr. Tulliver den Rat geben ließ, seinen Sohn in eine bestimmte Kostschule zu bringen. Das ist ein Stück Psychologie, das sich nicht resümieren läßt

da Platz sowohl zum Lachen wie zum Weinen, und beide Stimmungen können sich zum Humor verbinden, mit verschiedener Klangfarbe, je nach dem Verhältnis zwischen den zwei Einzelgefühlen.

Eine kleine Tagebuchaufzeichnung läßt sich auch hier anführen, teils als Beispiel, teils als Symbol. Sie ist infolge einer Beobachtung entstanden, die auf der Dampffähre über den Großen Belt gemacht wurde. — „Ich sah die Möwen an, die das Schiff begleiteten, und bewunderte ihre schnellen und kühnen Schwingungen, die formvollendeten Bewegungen, die anmutigen Bögen, die ihr Flug beschrieb. Ich genoß den prachtvollen Anblick der weißgrauen Vögel im strahlenden Sonnenschein. Und da mußte ich an die Ursache all dieser Herrlichkeit denken — was diesen großen Anblick möglich machte: der Ernährungsdrang, die Eßbegierde, der Kampf um das Futter!" — Soweit ich mich erinnere, verlor der Anblick durch diese Reflexion nicht an Glanz; aber die Stimmung wurde etwas zusammengesetzter. Vielleicht wurde doch die erste Freude einen Augenblick verdrängt, aber kehrte dann verstärkt zurück.

Bei allen ideellen Werten spielen Wertverschiebungen eine wichtige Rolle. In bezug auf die Kunst hat Yrjo Hirn in einer sehr interessanten Darstellung gezeigt, wie eine ganze Reihe praktischer („utilistischer") Faktoren die Entwicklung verschiedener Kunstformen gefördert und zum Wachsen des Schönheitssinnes beigetragen hat. Solche Faktoren sind: der Drang, einen magischen Einfluß oder eine erotische Verzauberung auszuüben, zum Krieg oder zur Arbeit anzuspornen und nicht zum mindesten seine Gedanken anderen mitzuteilen.[39]) Etwas Entsprechendes gilt, wie ich in meiner Ethik gezeigt habe, für die ethischen Ideen und Gefühle.

Der große Humor betrachtet das Leben als groß sowohl wie als klein, als wertfreundlich wie als wertfeindlich, als tragisch sowohl wie als komisch. Solger hat zuerst eingehend den Humor

39) *Konstens Ursprung,* S. 173—294.

als Einheit von komischem und tragischem Gefühl, von Ironie und Begeisterung beschrieben. Er ist etwas schwankend in seiner Anwendung der Begriffe Ironie und Humor. Am deutlichsten beschreibt er den Humor in seinem Dialog „Erwin" folgendermaßen: „Das Tragische und das Komische liegen hier noch ungesondert nebeneinander ... Alles befindet sich im Humor in *einem* Strom, und überall gehen, wie in der gewöhnlichen Welt, die Gegensätze ineinander über. Nichts ist im Humor lächerlich und komisch, das nicht ein Element von Würde hat oder nicht Wehmut erwecken kann. — Nichts ist erhaben und tragisch, das nicht bei seiner Ausgestaltung in der niedrigen Welt der Zeitlichkeit in das Bedeutungslose oder das Lächerliche herabsinken könnte" (Erwin, Berlin 1907, S. 354). Nur in der Sehnsucht kann der Gedanke an das Höchste über Eitelkeit erhaben thronen; aber der Humorist muß diese Sehnsucht für weit wertvoller ansehen als die begrenzte Form, in der die Phantasie das Höchste zu gestalten vermag (Erwin, S. 358).

Diesen Solgerschen Standpunkt läßt Kierkegaard in seiner Abhandlung über den Begriff Ironie nicht zu seinem Rechte kommen. Er sah ihn mit theologisch-hegelschen Augen an. In der genannten Schrift (und in gleichzeitigen Aufzeichnungen) faßte Kierkegaard das Verhältnis zwischen Ironie und Humor als Gegensatz auf. Die Ironie soll egoistisch und in ständigen Kampf zur Welt gestellt sein. Der Humor dagegen soll von der Welt befreit sein; er ist ihm der Ausdruck eines religiösen Lebensernstes und des Bewußtseins, in eine große Gesamtheit hineinzugehören. Die Ironie soll aristokratisch und polemisch sein, aber der Humor ist mit der Welt versöhnt und ruht in einem Glauben, der trotz aller Absurditäten festgehalten wird (*Skrifter* XII, S. 35—119).

Später dagegen betrachtet Kierkegaard nach seinem definitiven Bruche mit der spekulativen Theologie den Humor nicht mehr als einen religiösen Standpunkt. Er gilt ihm jetzt als der letzte humane Standpunkt vor dem religiösen Standpunkt — als Aus-

druck für die Grenze des höchsten Reinmenschlichen. Er wird näher charakterisiert als wesentlich bedingt durch wehmütig lächelnde Erinnerung. Er ist rückwärts gerichtet, oder richtiger: die Zeit spielt keine Rolle mehr für ihn. Die Religion dagegen sieht vorwärts. Auf dem religiösen Standpunkt ist das Leben von Anfang bis zu Ende, im kleinen und im großen, durch die Gottesvorstellung bestimmt, im Vergleich zu der alles andere seinen Wert verliert, so daß das Höchste Selbstvernichtung vor Gott ist.[40]) — Eine Prüfung dieser definitiven Auffassung Kierkegaards vom Humor wird unten angestellt werden, im Kapitel „Tragik und Humor".

IV. Hauptformen des Humors.

§ 19. Der große Humor als abschließendes Gesamtgefühl.

Von höchst verschiedenen Seiten können die einzelnen Gefühle herkommen, die später vereinigt ein Gesamtgefühl hervorbringen. Besonders ist hier, wie an so vielen anderen Punkten, das Verhältnis zwischen Selbstbehauptung und Hingabe von Bedeutung. Der Humor bekommt so eine andere Klangfarbe, wenn er sich auf Grundlage von Überlegenheit und Hoheit des Gemüts oder auf Grundlage von Wehmut und Sehnsucht entwickelt, als wenn seine wesentlichen Momente Sympathie und Verständnis sind. Außerdem kommt es wieder innerhalb dieser verschiedenen Formen darauf an, was man an Leid und Freude, an Entbehrung und Genuß erlebt hat — wofür Erfahrung und Nachdenken den Blick geöffnet haben — wie große Verwunderung das Leben hervorgerufen hat — welche Enttäuschungen es bereitet hat — und welches Verständnis dem Ganzen abgewonnen ist. Hier wie an so vielen anderen Punkten tritt der von Sibbern so stark hervorgehobene sporadische Charakter des Seelenlebens in seinen

40) Die hierhin gehörenden Schriften sind: *Studier paa Livets Vej* und *Uvidenskabelig Efterskrift.* — Vgl. über Kierkegaards Humorstandpunkt *Danske Filosofer,* S. 160—162.

früheren Entwicklungsstadien hervor. Wenn nun sowohl die Grundlage für die Erlebnisse als auch die Erlebnisse selbst verschieden sind, so muß es natürlich außerordentlich viele Formen des Humors geben. Es wird außerdem einen großen Unterschied machen, wie leicht und schnell die Verschmelzung oder die Organisation vor sich geht. Oft werden hier schwere Krisen durchzumachen, innere Kämpfe zu bestehen sein, bevor sie eine gewisse Festigkeit und Geschlossenheit in einer der Hauptformen des Humors erreicht. Solche Gärungsperioden gehören zu den psychologischen Erfahrungen, die Sibbern am besten beschrieben hat.[41])

So stark der sporadische Charakter des Seelenlebens auch hervortritt, so ist es doch eine noch mehr hervortretende Eigentümlichkeit desselben, daß jedes psychologische Element die Tendenz hat, Verbindungen mit anderen Elementen einzugehen, so daß sich eine Gesamtheit bilden kann. Es ist Kants unsterbliches Verdienst — größer als das, worauf er selbst am meisten Gewicht legte — daß er den Drang und die Fähigkeit zum zusammenfassenden Wirken als die innerste Eigentümlichkeit allen Seelenlebens hervorgehoben hat. Diesen Drang und diese Fähigkeit fand er in der sinnlichen Anschauung und in der Vorstellungsassoziation und besonders in den speziellen Formen, die die wissenschaftliche Forschung voraussetzt. Zugleich fand er darin die

41) *Danske Filosofer,* S. 101. — Sibbern ist zuerst zu seiner Idee von der sporadischen Entwicklung auf psychologischem Wege gelangt. Später hat er analoge Verhältnisse in der Natur und in den Gesellschaftsverhältnissen gefunden, so daß jene Idee als ein wesentliches Glied in seine Weltanschauung eingehen konnte. Da er sehr oft die Entwicklung im Leben des Embryo als Beispiel braucht, so nehme ich an, daß er von dem französischen Embryologen Serres beeinflußt ist, der (1829) im Gegensatz zu der von Harvey, Wolf und Haller angenommenen Entwicklung vom Zentrum zur Peripherie behauptete, daß die Entwicklung des Embryos „*par des noyaux latéraux qui se soudent ensuite*“ fortschreitet, etwas was er besonders in bezug auf die Knochenbildung nachwies. Cuvier, *Histoire des Progrès des Sciences Naturelles,* Brüssel 1837—38, II, S 431—434

Erklärung vom beständigen Trachten des menschlichen Geistes, über das Gebiet der Erfahrung und der Wissenschaft hinauszustreben, indem dieser ja nicht von Anfang an seine eigenen Grenzen kennen konnte. Mit dieser Betrachtungsweise hat Kant der Geisteswissenschaft ihre eigentliche Aufgabe gestellt.[42])

Was die Eigentümlichkeit des Seelenlebens auf allen Gebieten ausdrücken soll, das muß natürlich formaler Art sein. Was Kant „die verborgene Kunst im menschlichen Innern" nennt, ist nicht an einen bestimmten Inhalt gebunden, gerade weil es jedem Inhalt, der in die Seele aufgenommen wird, sein Gepräge aufdrückt. Kant selbst wendet überwiegend seinen Begriff der Synthese auf das Gebiet des Gedankenlebens an. Aber wenn er in seiner Auffassung recht hat, muß etwas Entsprechendes auch für die anderen Seiten des Seelenlebens gelten. Es muß so eine gewisse Tendenz vorhanden sein, ein Drang und eine Fähigkeit, die Freuden und Leiden des Lebens in einem Gesamtgefühle zu sammeln, das man vielleicht ein synthetisches Gefühl nennen könnte, geradeso wie auf dem Gebiete des Willens eine Tendenz vorhanden ist, alle Bestrebungen in *einem* großen Streben zu sammeln.

Was man, oft etwas anspruchsvoll, psychologische Gesetze nennt, gibt die verschiedenen Formen und Bedingungen für das zusammenfassende Wirken an. Was die speziellen Gesamtheitsbildungen betrifft, so wird man, wie schon früher bemerkt, nicht erwarten können, daß sie sich von der Kenntnis herleiten ließen, die wir über die sporadischen Äußerungen der Empfindung, der Vorstellung, der Lust und Unlust, des unwillkürlichen Strebens, der Triebe und Wünsche haben. Es gibt so viel Möglichkeiten von Zusammenwirken und Entgegenwirken, von Streit und Vereinigung, von Verbindungen, die dem Grade und der Art nach höchst verschieden sind, daß wir darauf angewiesen sind, die Gesamtheiten zu studieren, nachdem sie sich faktisch gebildet haben.

42) Geschichte der neueren Philosophie. Deutsche Übersetzung, Leipzig 1896, S. 29—32; 47—52. Vgl. oben § 2 und § 8.

um dann hinterher herauszufinden, wie die sporadische Entwicklung zu solchen Resultaten führen konnte. Wir sind hier auf psychologischem Gebiete in ähnlicher Lage wie gegenüber allen Gesamtheitsbildungen in der Natur.[43])

Der große Humor, wie ich ihn hier zu beschreiben versuche, enthält eine ganz eigenartige Möglichkeit, ein abschließendes Gesamtgefühl zu sein. Uns fehlen noch eingehende psychologische Untersuchungen der verschiedenen möglichen Gesamtgefühle, die darauf abzielen, einer Lebensperiode oder vielleicht einem ganzen Leben einen abschließenden Charakter zu geben. Beschreibung und Analyse eines einzelnen Gesamtgefühls können nicht den Beweis dafür abgeben, daß es das bedeutungsvollste oder das edelste sein müßte. Ich will die Aufmerksamkeit nur auf das hinlenken, was ich den großen Humor nannte, und die Bedingungen untersuchen, die ihn zu einem abschließenden Gesamtgefühle geeignet machen. Er entsteht durch das Erleben der Gegensätze des Lebens, durch den Konflikt der Einzelgefühle, unter Mitwirkung des Denkens und Strebens nach einem Ziele, das mit Energie und Treue im Laufe der Zeit festgehalten wird. Und er enthält die Möglichkeit, die Empfänglichkeit für neue Erlebnisse zu bewahren.

Die psychologische Möglichkeit eines solchen Gesamtgefühles, die Gefahren, die es bedrohen, und die Bedingungen, denen es unterworfen ist, werden in den folgenden Abschnitten dieser Abhandlung untersucht werden. Vorläufig gehen wir näher auf einige schon (siehe § 13) besprochene Hauptformen ein, in denen der große Humor auftreten kann.

43) Vgl. hierüber: Der menschliche Gedanke. Deutsche Übersetzung, Leipzig 1911, S. 238—249; 372—380. In einer besonderen Abhandlung hoffe ich diesen Punkt näher von einem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt zu beleuchten. Diese Abhandlung ist erschienen: „Totalität als Kategorie“, (Reisland) 1917.

§ 20. Überlegenheit und Gemütshoheit.

Die Grenzphänomene treten in solchen Fällen hervor, wo Überlegenheit und Gemütshoheit die Grundlage bilden. Gegenüber einer solchen Grundlage können selbst sehr starke und eindringliche Erlebnisse ohne dauernde Wirkung abprallen. Sie rütteln nicht an dem festen Mittelpunkt des Seelenlebens und lösen daher weder Hohn noch Furcht aus. Aber gerade auf Grund dieser inneren Festigkeit besteht die Möglichkeit eines scherzenden Verhaltens gegenüber den Erlebnissen, den günstigen sowohl wie den ungünstigen, sowie auch die Möglichkeit der Sympathie mit den Menschen. Je freier der Mensch in seiner eigenen Selbstbehauptung dasteht, je mehr er Herr über sie ist, desto mehr kann er an dem Kampf anderer um die Selbstbehauptung teilnehmen. Es ist hier ein sicheres Machtgefühl vorhanden, das nicht den Drang einschließt, seine Überlegenheit dem Kleinen gegenüber geltend zu machen, sondern das gerade den Drang erzeugen kann, einen Abfluß für die Energie durch hilfreiche Arbeit zu bekommen. Die wahre Überlegenheit hat es nicht nötig, sich mit denen zu vergleichen, die niedriger stehen, sondern setzt gerade voraus, daß man eine gründliche Selbstschätzung durch Vergleichung mit den Größten gewonnen hat. Oft geht der Weg durch Kampf und Bruch. Solange man keine Widerstände spürt, kein Hindernis in den Weg tritt, keine Erwartung getäuscht wird, wird sich kein gründliches Gesamtgefühl bilden können. Die Kraft wird nicht auf eine entscheidende Probe gestellt. Wie bei aller Erfahrung gilt es auch hier, daß lauter positive Fälle keinen sicheren Schluß zulassen. Ebenso wie die Logik verlangt, daß wir uns nicht nur über die Fälle Aufklärung verschaffen, in denen ein Phänomen eintritt, sondern auch über die, in denen es nicht eintritt, so wird auch nur Lebenserfahrung gewonnen, wenn man nicht bloß mit dem Strom arbeitet, sondern auch gegen den Strom. Nur dadurch bekommt man die Grundfarbe, die nach Plato notwendig war, damit die eigentliche Farbe des Charakters echt würde. Selbst wo die Entwicklung der Persönlichkeit kontinuierlich vor sich

geht, kommt doch nur Zuverlässigkeit und Festigkeit in sie hinein, wenn sie durch Enttäuschung und Entbehrung geprüft ist und wenn sie gelernt hat, ein großes Ziel festzuhalten, trotz der entgegentretenden Hindernisse und trotz der Ferne, in der das Erreichen liegt. Ein Sturm, sagt La Rochefoucauld, bringt einen Brand zum stärkeren Aufflackern, aber löscht ein kleines Licht aus. Wenn ein Gefühl sich halten kann, obwohl sein Gegenstand in der Ferne liegt und keine sinnliche Gegenwart noch ein anschauliches Bild es unterstützt, wird es um so inniger werden und desto tiefere Wurzeln fassen. Ein großes Leid kann Energie auslösen, die sonst nicht zur Wirkung kommen würde. Es gehört schon Energie zum Trauern, zum Aushalten und Durchleben der Spannung zwischen dem Gefühl vom Wert des Verlorenen und der Gewißheit, daß es wirklich verloren ist. Die leichteste Art, sich von dieser Spannung zu befreien, würde darin bestehen, eines der Glieder von sich fortzuschieben, entweder zu vergessen. was da verloren ist, oder sich einzubilden, daß das Verlorene keinen Wert habe. Es gehört Überlegenheit und Gemütshoheit dazu, keinen dieser Auswege zu ergreifen. Oder es verhält sich eher umgekehrt: durch die Tapferkeit, die keinen dieser Auswege ergreift, geht der Weg zur Überlegenheit und Gemütshoheit hindurch.

Die stoische Gemütshoheit ging diesen Weg nicht zu Ende.[44]) Sie wurde teuer durch die Angst vor den unwillkürlichen Gemütsbewegungen erkauft. Jedes Band, das uns an jemand oder an etwas knüpft, enthält auch die Möglichkeit, in Freuden und Leiden hineingezogen zu werden, die unabhängig von unserm Willen entstehen. Darum soll man, behaupteten die Stoiker, wenn man seine geistige Freiheit und sein Gleichgewicht bewahren will, sich an das halten, was in unserer Macht steht, und nicht etwas für gut oder schlecht ansehen, soweit es nicht unsere Selbstbeherrschung

44) Vgl. über den Stoizismus *Mindre Arbejder. Förste Række* (die Abhandlung über „heidnische Wahrheitssucher") und *Tredie Række* (die Abhandlungen über Epiktet und Mark Aurel).

begünstigt oder hemmt. Der Stoiker steht vor dem Schauspiel des Lebens wie ein kühler Zuschauer, der aufmerksam den Gang des Spieles verfolgt, aber sich wohl hütet, sich von ihm fortreißen zu lassen. Vor allem fürchtet er, „in seinem Innern seufzen" zu müssen. Das innere Heiligtum soll ganz unberührt vom Weltgeschehen bleiben.

Dem Stoizismus ist daher, mehr als irgendeiner anderen Richtung in der griechischen Lebensauffassung, der Humor ein fremdes Gefühl. Der Stoizismus sucht ja gerade die Elemente zu verdrängen und auszuschließen, durch deren Verbindung der Humor entstehen könnte. Er schließt die Gegensätze des Lebens aus, anstatt sich durch sie hindurchzuarbeiten. Der Humor ist nur möglich, wenn die Selbstbehauptung nicht so ängstlich und krampfhaft zu sein braucht, daß sie sich gegen jede Ergriffenheit durch die Ereignisse des Lebens absperrt. Der Humor setzt voraus, daß so viel Energie der Selbstbehauptung zur Verfügung gestellt werden kann, um die Stöße, die die Welt gibt, aufnehmen und Zeuge der Dummheit und Trägheit sein zu können, die sich in der Welt breit machen, ohne daß man sich in seinem inneren Vertrauen und seiner Festigkeit erschüttern läßt, ja, daß man sogar ein Lächeln dabei übrig hat.

Wenn man gelernt hat, daß das höchste Glück im Streben und in der Arbeit besteht, wird man die natürliche Erklärung allen moralischen Übels darin finden, daß es der Trägheit entspringt, dem Mangel an Fähigkeit, sich über den Standpunkt hinaus zu entwickeln, auf dem man nun einmal steht oder in dem man ruht. Was da fehlt, ist eine hinreichend starke Einwirkung und Ermunterung, die gebundenen Kräfte auszulösen. Von einer solchen Betrachtung aus stellt sich der Kampf zwischen Gut und Böse anders dar, als wenn man mit den Theologen das Böse von einem unbegreiflichen Falle herleitet, der mit einem Schlage die höchste Sünde, den Trotz gegen das klar bewußte Gute und Rechte, in die Welt gebracht haben soll. Und wenn man dann zugleich die Erfahrung macht, daß gerade der Kampf gegen das Böse ideale

Kräfte zur Bekämpfung desselben auslösen, große und schöne Bestrebungen hervorrufen kann, die sonst nicht hoch gekommen wären, so wird das Gefühl gegenüber dem Leben und dem Dasein zusammengesetzter. Es kann an die Stimmung erinnern, die in einem alten Ostergesang zu dem Ausbruche führt: *O, felix culpa!* Keine Formel und kein Dogma reichen hier hin, wo die größten und voneinander abhängigen Gegensätze sich in dem vereinen, was man ein kosmisches Lebensgefühl nennen könnte. Nirgends zeigt es sich mehr als hier, daß sich unsere tiefsten und umfassendsten Lebenserfahrungen nur in der symbolischen Form der Poesie ausdrücken lassen.

§ 21. Wehmut und Sehnsucht.

Wo sich Überlegenheit und Gemütshoheit finden, da ist ein fester Grund vorhanden, und es entsteht die Frage, wie große Beweglichkeit und Empfänglichkeit trotz dieser Festigkeit möglich sind. Wo der Humor sich mit Wehmut und Sehnsucht als Grundlage entwickelt hat, entsteht die entgegengesetzte Frage, nämlich ob trotz der Beweglichkeit und Empfänglichkeit die Festigkeit vorhanden ist, die kein Gesamtgefühl entbehren kann.

Die Wehmut schaut zurück, sie lebt in der Erinnerung. Die Sehnsucht schaut vorwärts, sie lebt in der Hoffnung und im Streben. Es steckt ein Element der Trauer in beiden, dort weil ein Wert aus dem Leben geschwunden ist, hier weil der Abstand vom Ziel so groß ist. Aber es steckt Freude in ihnen beiden, weil man in etwas lebt und atmet, was Wert hat, mag es nun der Vergangenheit oder der Zukunft angehören. Man hat mit Recht behauptet[45], daß der eigentliche, feindliche Gegensatz zur Freude nicht das Leid ist, sondern Abscheu und Widerwille. Freud und Leid können sehr wohl eine Verschmelzung und eine Organisation eingehen. Auch Wehmut und Sehnsucht können zusammengehen. Man kann sich zur Vergangenheit zurücksehnen, wenn sie recht

45) Alexander Shand, *Foundations of character* S. 395.

lebendig in die Erinnerung tritt, und es kann Wehmut in der Sehnsucht sein, wenn der Gedanke daran, wie fern und schwierig das Ziel ist, vorherrscht. Die Voraussetzung für diese beiden Gefühle ist ein hinreichendes Maß von psychischer Energie, um nicht nur in dem sinnlich Gegenwärtigen zu leben, sondern in einer gewissen Unabhängigkeit von ihm. In schlaffen und herabgestimmten Zeiten kann sich als ein letztes Aufflackern psychischer Energie eine Sehnsucht regen, vielleicht eine wehmütige Sehnsucht nach der Zeit, wo man noch sehnen konnte.[46]) Diese Bedeutung als Ausdruck psychischer Energie verlieren diese Gefühle, wo das Verhältnis zur Gegenwart ganz fortfällt und Vergangenheit und Zukunft durchaus nicht mit der Gegenwart im Zusammenhang stehen. Das Leben wird dann ein Traum oder ein Phantasieleben. Diesen Charakter bekam in hohem Grade der romantische Humor. Nach Steffens war das Beste an der Zeit, in der er lebte, der Sinn für die alten verschwundenen Zeiten.[47]) Jede Lebensanschauung, die ihr Ideal in der Vergangenheit hat, hat hier mit einer großen Gefahr zu kämpfen.

Dadurch, daß es eine große und lebendige Erwartung erweckte, eine innige Sehnsucht, wirkte das ursprüngliche Christentum in der ersten Zeit so stark. Nur solche Stimmungen, die sich direkt oder indirekt aus dieser großen Sehnsucht ableiten lassen, haben das historische Recht auf den Namen christlich. Diese Sehnsucht war auf ein großes Ziel gerichtet; darum zeigte sie sich so gewaltsam und so innig. Aber sie war nicht auf ein fernes Ziel gerichtet. In der allernächsten Zukunft, welche die Menschen des ursprünglichen Christentums zu erleben hofften, erwartete man einen großen Durchbruch himmlischer Kräfte, die eine ganz neue ideale Ordnung der Dinge herbeiführen würden. (Das „Himmelreich“ in seiner bestimmten historischen Bedeutung.) Die Sehnsucht wurde hier zu einer welthistorischen Kraft. Und es gibt

46) Vgl. das Kapitel über „Sehnsucht“ in Holzapfels Panideal (Leipzig 1901).

47) *Danske Filosofer*, S. 43.

vielleicht keinen besseren Beweis von der Bedeutung der Sehnsucht als den, daß selbst nachdem jene Erwartung verblaßt und ihr Ziel ins Blaue, ins Unbestimmte hinausgeschoben war — was geschah, als die Kirche sich gemütlich in der Gegenwart eingerichtet hatte — selbst da die Stimmungen, die sie hervorgerufen, und die Vorstellungen, zu denen sie Anlaß gegeben hat, als wesentliche Elemente in der ganz neuen Religion fortwirken, die das moderne Christentum tatsächlich ist.[48])

Wo Erinnerung oder Erwartung großer Dinge vorherrschen, wird vieles, was sonst als bedeutend, eingreifend und schicksalsschwanger hätte gelten können, jetzt nur ein Lächeln hervorrufen. Was den halb Erfahrenen so stark bewegt, daß sein Gleichgewicht verloren geht, das verflüchtigt sich nun gegenüber dem Erfülltsein des Gemüts durch das Große. Und wenn es trotzdem seine Macht über das Gemüt auszuüben versucht, wird ein Lächeln hervorgelockt, nicht das bittere Lächeln der Satire oder des Hohns oder das versteckte Lächeln der Ironie, sondern das stille und helle Lächeln des Humors. Es ist der Zugang zu einer Welt da, die weit größer ist als die, der die neuen Erfahrungen angehören. Doch ist jene Welt nicht eifersüchtig auf diese. Sie hat einen Platz für sie frei, obwohl nicht den hervorragenden Platz, auf den die neuen Erlebnisse an und für sich Anspruch machen würden.

Wo das Verhältnis zum Gegenwärtigen ganz fehlt oder nur negativ ist, erzeugen Wehmut und Sehnsucht keinen Humor. Es ist so gewiß mit Recht von Shelley gesagt worden, daß ihm Humor fehle.[49]) Sein überströmendes Stimmungsleben schaffte sich in gewaltigen oder ätherischen Phantasien Luft, die seinen Zorn oder seine Sehnsucht ausdrückten und die das Gepräge des

48) Vgl. den Abschnitt „Das Urchristentum und das moderne Christentum" in meiner Religionsphilosophie, Leipzig 1901 (IV C.).

49) Browning, *Essay on Shelley*, London 1903, S. 60—64. — A. C. Bradley, *Shelley's View of Poetry* (*Oxford Lectures on Poetry*, London 1909, S. 163—167).

reinen Lichts oder des reinen Dunkels haben, aber keine Brechung des Lichts in einem Prisma zulassen. Die große Welt stand vor ihm in ihrer Endlichkeit und Begrenzung als ein Mißverständnis, eine Illusion.

Die Grundlage für den Humor findet sich oft eher als bei Phantasiemenschen bei den Menschen, deren Leben mit praktischen Aufgaben hingegangen ist und unter vielerlei Veränderungen, die Erfahrung und Verständnis mit sich gebracht haben. Taten und Schicksale brauchen keinen großen Stil zu haben, um das Gemüt für die Geheimnisse des Lebens aufzuschließen. George Eliot spricht in einem Briefe von „der Poesie und dem Pathos, der Tragödie und Komödie, die in einer Menschenseele verborgen sein können, die matt aus grauen Augen blickt und mit einer Stimme von ganz gewöhnlichem Klang spricht". Man kann auf seinem Wege Menschen von diesem Typus treffen, aber man benutzt allzu selten die Gelegenheit, sie näher kennen zu lernen. Eine der Nebenpersonen in *„To Tidsaldre"* von Frau Gyllembourg ist ein hübsches Beispiel. Es heißt hier von der Schifferswitwe Madame Lyng: „Sie hatte viel im Leben durchgemacht und gehörte zu den niemals genug geschätzten Menschen, bei denen Erziehung und Bildung durch Herzensgüte und Weichheit vertreten werden, die von der Erinnerung an die eigenen Leiden und Benachteiligungen Feinheit im Umgange lernen, jeder äußeren Stellung im Leben zum Trotz." — Diese Charakteristik enthält wesentliche Bedingungen des Humors, selbst wenn diese Eigenschaft der braven Frau nicht direkt zugeschrieben wird. Es ist besonders die „Feinheit", die man beachten muß. Es ist eine Fähigkeit, sich dem gegenüber, was das Leben mit sich bringt, rücksichtsvoll und verstehend zu verhalten, ohne sich durch die äußeren Unterschiede, die es bietet, imponieren zu lassen. Vielerlei läßt sich mit einem Lächeln nehmen, was bei Unerprobten Unruhe, Schmerz oder Hohn erwecken würde. Das Leid hat eine sozusagen vakzinierende Kraft gehabt. Dadurch konnte die schlichte Frau der unglücklichen Heldin der Novelle so viel sein

und deren Schicksal in ihre Hand nehmen. Wenn sie in Wirklichkeit nicht Humoristin gewesen ist, so kam es daher, daß ihre Sinnesart sich in erster Linie in Handlung umsetzte (siehe Kapitel VII), sich nicht in Stimmungen verzweigte.

Wehmut und Sehnsucht können nicht nur dazu führen, daß äußere Begebenheiten und das Verhalten anderer mit Humor genommen werden, sondern wir können auch unsere eigenen Fehler in gleicher Weise nehmen, besonders wenn wir sie als Fehler unserer Tugenden ansehen, als Glieder oder Teile unserer eigenen Persönlichkeit. Wenn dann von anderer Seite Angriffe gegen uns gerichtet werden, werden wir vielleicht (wie Viggo Stuckenberg in „Bekendelse" gegenüber dem Bekehrungsversuch eines Freundes) den positiven Wert unserer Sünden betonen, weil wir ohne sie nicht das sein würden, was wir sind. Darum brauchen wir nicht das Fegefeuer der Reue zu unterschätzen. Unsere Persönlichkeit, wie sie ist, mit ihrer Wehmut und ihrer Sehnsucht hat wohl gerade dieses Fegefeuer durchgemacht; aber in der Erinnerung verflüchtigt sich die einzelne Handlung als Glied in der Entwicklung der ganzen Persönlichkeit, vielleicht sogar als eine *felix culpa,* und die vorwärts drängende Sehnsucht läßt keine Zeit, bei dem zu verweilen, was jetzt keine praktische Bedeutung mehr hat.

§ 22. Sympathie.

Die im vorstehenden geschilderten Typen des Humors stehen der Selbstbehauptung näher als der Hingabe. Überlegenheit und Gemütshoheit, Wehmut und Sehnsucht können doch die Grundlage bilden zu einem Scherzen über das Verhalten und die Schicksale seiner selbst und anderer, das mit positiver Wertung ihres Handelns und Leidens verbunden ist. Im Gegensatz zu dem Entwicklungsgange, der von dem ursprünglichen Selbstbehauptungsdrange zum Egoismus führt (Psychologie VI C, 1), sind diese Typen Folgen einer Entwicklung, welche die Befangenheit im eigenen isolierten „Ich" und seinen Interessen ausschließt. Und

kraft einer großen Energie hat man diese Freimachung in der Schule der Lebenserfahrung erreicht. Es kann sich da gegenüber den Gegensätzen und Veränderungen des Lebens ein Gesamtgefühl bilden, das nicht nur dadurch bedingt ist, daß diese in die eigene isolierte Existenz des Menschen eingegriffen haben.

Diese Freimachung vom Gegensatz zwischen den eigenen und fremden Schicksalen wird noch vollständiger, wo sich der Humor auf Grundlage von Sympathie entwickelt (in der Bedeutung der unmittelbaren Mitfreude oder des unmittelbaren Mitleidens). Hier besteht von Anfang an eine Verbindung zwischen dem Menschen und dem, was sein Gefühl in Bewegung setzt. Im Gegensatz zu dem Einheits- oder Gesamtheitsgefühl, das hier ein für allemal Subjekt und Objekt verbindet, kann vieles, was sonst Gegenstand des Hohns und Unwillens sein würde, in scherzender Weise aufgenommen werden, weil man keinen Augenblick vergißt, daß dahinter ein Wert steckt, der vielleicht sogar indirekt im Lächerlichen selbst an den Tag tritt. Es ist auch hier die tiefe Grundlage, die den Humor möglich macht. Der Gegensatz zum Hohn ist hier der denkbar größte, und doch verschwindet die Möglichkeit zum Scherz nicht; gerade sie ist es, die den Humor zu einem Gesamtgefühle macht.

Wie ich in meiner Ethik (IX, 1) gezeigt habe, würde es unrichtig sein, ohne weiteres die Sympathie in Gegensatz zur Selbstbehauptung zu stellen. Hingabe kann eine Fortsetzung der Selbstbehauptung sein. Sie braucht nicht ein rein passiver Zustand zu sein, sondern kann den Ausdruck einer Kraft bilden, die anderes und mehr zu umfassen vermag als das, was die Selbstbehauptung verlangt. Hier kann das große Wort gelten, das von der Liebe gesagt ist, daß sie alles ertrage, alles erdulde, alles überwinde. Gemütshoheit braucht nicht das Gepräge der Liebe zu haben, aber in der Liebe, wie sie sein kann, steckt Gemütshoheit. Liebe dieser Art kann die Grundlage des großen Humors bilden. Sie kann sich in verschiedener Weise entwickelt haben: durch Motivverschiebung von der Selbstbehauptung aus — durch Ent-

wicklung auf Grundlage eines Naturinstinktes — oder in der Schule des Leidens und des Schmerzes.[50])

Der aktive energische Charakter der Sympathie, der hier vorausgesetzt wird, wird auch darin an den Tag treten, daß der größere Kreis von Werten und Interessen, an den sich der Mensch in der Sympathie verknüpft, die Möglichkeit zu Leiden und Sorgen eröffnet, von denen der Mensch sonst frei geblieben wäre. Der Mensch hätte leichter durchs Leben schlüpfen können, wenn er nicht den Kreis dessen erweitert hätte, was sein Gefühl in Bewegung zu setzen vermochte.

Man muß hier nicht bloß an das Verhältnis zu anderen Menschen denken, sondern auch an das Verhältnis zum Leben oder Dasein überhaupt. Es gibt ein Mitgefühl, das sich auf die Natur erstreckt, auf alles Leben, das sich entfaltet und vorwärts strebt. Der Mensch kann sein Interesse an etwas knüpfen, das weit über das Gebiet des individuellen Lebens hinausreicht und dessen Fortgang oder Rückschritt den Wert bestimmt, den er der Wirklichkeit, wie sie ist, beilegt. Der Humor, der sich auf dieser Grundlage bildet, ist ein kosmisches Lebensgefühl, eine Grundstimmung, die über den Gegensatz zwischen Optimismus und Pessimismus erhaben ist, indem sie nicht die Augen vor den Disharmonien und Unglücksfällen verschließt, aber nicht über dem Leiden in der Welt und dem Untergange von so vielem Großen und Schönen das Einheitsgefühl mit dem Weltstrom verliert, der sich beständig seinen Weg trotz aller Hindernisse bahnt. In diesem Punkte wird der Humor eigentlich erst zu einer Lebensanschauung.

---

50) *King Lear* IV, 225 sagt Gloster zu Edgar: *Now, good sir, what are You?* — Und Edgar antwortet: *A most poor man, made tame to fortune's blows; who, by the art of known and feeling sorrows, am pregnant to good pity.*

§ 23. Intellektuelle Voraussetzungen des großen Humors.

Diese letzte Betrachtung leitet zu einer Voraussetzung über, die in höherem oder geringerem Grade gemeinsam für alle die Formen des Humors ist, die im vorhergehenden geschildert sind. Bei der Besprechung dieser Typen ist besonders darauf Wert gelegt, was ich die Grundlage nenne, d.h. auf das Gefühlsleben, das die Voraussetzung bildet. Aber die intellektuellen Voraussetzungen lassen sich von der Beschreibung nicht ausschließen, mögen diese Voraussetzungen nur persönlichen Erfahrungen des Menschen entspringen oder zugleich der wissenschaftlichen Einsicht, die der Mensch in den Gang und die Gesetze der Natur und der Geschichte gewonnen hat. Wenn diese intellektuellen Voraussetzungen mit besonderer Stärke hervortreten, bilden sie einen Hintergrund, der zusammen mit der Grundlage die Klangfarbe des ganzen Typus mitbestimmt. Der Hintergrund ist intellektuell objektiv, die Grundlage emotional und subjektiv. Der Hintergrund übt einen mehr indirekten Einfluß aus als die Grundlage, ebenso wie Luft und Licht auf das Leben Einfluß gewinnen können, wenn dieses schon im Keime da ist. Auf demselben objektiven Hintergrund können sich höchst verschiedene Standpunkte oder Lebensanschauungen entfalten, je nach der verschiedenen Grundlage, die vorhanden ist. Hintergrund und Grundlage werden doch nicht ganz voneinander unabhängig sein können. Es kann von der Grundlage abhängen, ein wie fester und umfassender Hintergrund sich entwickelt, und der intellektuelle Hintergrund kann anderseits die Entwicklung der Grundlage hemmen oder fördern.

Woran wir uns auch geknüpft fühlen mögen, sei es auch das Größte und Umfassendste, was sich denken läßt, so nimmt es doch teil an der großen Wellenbewegung des Daseins. Soweit wir auch in unser Inneres zurückgehen und so hoch wir in unseren Gedanken steigen, so kommen wir doch nicht aus dem großen und gesetzmäßigen Zusammenhange heraus, der offenbar in allen Gegenden des Daseins waltet. Wenn diese Ansicht einmal ge-

wonnen ist, wird sie später alle unsere Erlebnisse färben. Dadurch wird nicht notwendigerweise die Lust und die Fähigkeit zu kühnem Vorwärtsstreben gehemmt. Die Erfahrung lehrt uns, daß ohne große Ziele und große Hoffnungen nichts Großes ausgerichtet wird. Ohne sie steht das Leben still, oder es sinkt zum passiven Vegetieren herab. Aber wir wissen auch, daß selbst die größten Ziele nur Glieder sind in der Reihe der Werte, die man ebensowenig abgeschlossen denken kann wie die Kausalreihe. Das für uns letzte Ziel, das den Werthorizont bildet, in dem unser Blick endet, ist doch vielleicht der Anfang zu einer neuen Wertreihe. Aber in der Begrenzung zeigt sich die Meisterschaft, und wenn die Bäume nicht in den Himmel wachsen können, so kann ihr Wuchs doch schlank und schön sein.

Schranken und Widerstände begegnen nicht nur dem großen Streben; sie treten auch da auf, wo die Kraft kaum ausreicht, den Kopf hoch zu halten. Das Leiden findet auch zu denen seinen Weg, die ein stilles Leben führen und das Schicksal nicht herausfordern. Wie es über Gerechte und Ungerechte regnet, so trifft der Schmerz sowohl die Stillen wie die Strebenden. Aber ebenso wie der große Humor nicht das Lächeln verliert, weil ernsthaftes Streben mit Schranken kämpfen muß, so geht sein Lächeln auch nicht verloren, weil das Leiden auch auf den Weg des stillen Glücks eindrängt. Die Disharmonien des Lebens verflüchtigen sich zuletzt gegenüber der großen Kraft, mit der das Leben geführt wird. Der Humorist flüchtet nicht in die Wüste, weil nicht alle Blütenträume reifen.

Die Folge der Abrechnung mit dem Leben, die der große Humor voraussetzt, kann eine neue Jugend werden. Denn der ersten Jugend liegt der Humor nicht. Die Jugend läßt ihre Kraft ausströmen, ohne an die Grenzen zu denken, die man auch ja nur durch eigene Erfahrung aus erster Hand kennen lernen kann. Sie ist ungeduldig und ärgerlich über jede Stockung und jeden Widerstand. Die neue Jugend setzt voraus, daß man sich feste Pläne zur Anwendung seiner Kraft gemacht hat, — daß man es

sich klar gemacht hat, daß man in einer endlichen Welt lebt, — aber daß man doch mit Freudigkeit — vielleicht mit dem, was Sibbern eine freudige Lebensironie genannt hat — stets das Leben von neuem aufnimmt. Auch für die Tatsache, daß das Leben beständig Wiederholungen bietet, findet man einen Platz in seiner Lebensbetrachtung. Die gleiche Energie, die trotz aller Schranken die gewonnenen Lebenswerte festhält, vermag auch die Frische und Innerlichkeit trotz der erschlaffenden und ausgleichenden Tendenz der Wiederholung zu bewahren.

V. Tragik und Humor.

§ 24. Komödie und Tragödie.

Wie schon bemerkt, kann man von keinem Gesamtgefühl beweisen, daß es einen vollständigen Abschluß des Gefühlslebens bezeichnet. Solange neue Erlebnisse entstehen, wird auch die Möglichkeit vorhanden sein zu einer Änderung der Grundstimmung, in der das Erlebte seine Wirkungen niedergelegt hat. Eine vollständige Gesamtheitsbildung, sei es als Verschmelzung oder als Organisation, ist ein Ideal. Man kann ebensowenig einen vollständigen Abschluß auf dem Gebiete des Gefühlslebens erreichen wie auf dem des Gedankenlebens. Wir stehen mitten in einer Entwicklung, in der beständig die Möglichkeit unerwarteter Erfahrungen besteht.

Der große Humor kann darum nicht als eine endgültig abschließende Lebensstimmung proklamiert werden. Doch hat er viele Bedingungen, die ihn diesem Ideale nahebringen. Er besitzt die Eigentümlichkeit, daß entgegengesetzte Erfahrungen und Stimmungen des Lebens in ihm zu ihrem Recht kommen können. Er setzt voraus, daß das Gemüt für alle Seiten des Lebens offen gewesen ist und sich nicht in Blindheit oder Feigheit dem entzogen hat, was ihm nicht gefiel. Er kennt sowohl Zeiten, wo man trotz eines Minderbetrages leben muß, und Zeiten, wo man aus einer Fülle lebt, die unerschöpflich scheint; aber er geht aus die-

sen Schwingungen mit einem Überschuß hervor, der Überlegenheit gegenüber dem Gange des Schicksals möglich macht, ein Überschuß, der nicht wie beim Kinde nur eine Naturgabe ist, sondern zum wesentlichen Teile selbst erworben, aufgesparte Arbeit ist. Was man in der Vergangenheit getan und gelitten hat, verarbeitet man mit dem Neuen, das da kommt. Die verschiedenen Erlebnisse stehen nicht auf gleicher Stufe. Es sind die ernstesten Lebenserfahrungen, um die sich alle anderen Lebenserfahrungen sammeln, ohne sie zerbrechen zu können; sondern sie sammeln sich gerade in der Weise, daß sie durch den Gegensatz zu jenen als Scherz hervortreten. In der Überzeugung von der Gültigkeit der Werte kann man lächeln über die Versuche der Wirklichkeit, alles zu bedeuten. Man kann lächeln über die beständigen Wertverschiebungen, darüber, daß man etwas ganz anderes aus dem Leben herausbekommen hat, als man gedacht hatte. Wilhelm Meisters „Lehrjahre“ endigen ja damit, daß der junge Mann mit Saul, dem Sohn Kis', verglichen wird, der ausging, um nach den Eseln seines Vaters zu suchen, und damit endete, zum König gesalbt und unter die Propheten gerechnet zu werden. Man hat vielleicht auch die Erfahrung gemacht, daß die äußeren Lebensformen, die wir so mühsam zu seinem Schutz, zu einem Bett für seinen Strom erschaffen, gerade nur zu Hindernissen für seinen freien Lauf wurden. Kurz gesagt, die Welt ist im Ernst überwunden und kann darum jetzt im Scherz überwunden werden.

Der Humor strebt danach, die Tragödie des Lebens mit seiner Komödie zu vereinen. Die beiden Elemente vereinigen sich in ihm bald so, daß sie zu eins werden, bald so, daß sie eine geordnete Gesamtheit ausmachen. Wenn die Sprache den Ausdruck „Tragikomik“ gebildet hat so hat sie damit besonders das Übergewicht des Komischen bezeichnet, und darum paßt das Wort nicht auf den Humor, wo der Scherz sich vom Grunde des Ernstes abhebt. Das Wort hat außerdem eine entschieden höhnende oder herabsetzende Bedeutung. Oder vielleicht hat Kierkegaards Frater Taciturnus recht, und das Wort bezeichnet etwas, worüber

man weder lachen noch weinen kann, weil es weder komisch noch tragisch ist. Das Wort „komitragisch“ würde besser auf den Humor passen.[51])

Kierkegaard hat behauptet, daß die tragische Kunst einen historischen Hintergrund nötiger habe als die Komödie.[52]) Soweit dies recht ist, kommt es wohl daher, daß der Ernst sich erst dann richtig geltend macht, wenn wir der Wirklichkeit in ihrer ganzen Strenge gegenüberstehen, während sich das Komische besser in einer erdichteten Welt tummeln kann. Aber bei der großen Komik darf der Hintergrund der Wirklichkeit nicht fehlen; sie betrifft ja das Leben ebensogut, wie die Tragödie es tut. Bergson hat sogar dem Komischen durch Hervorheben seines sozialen Charakters und seiner sozialen Funktion eine ganz besondere Wirklichkeitsbedeutung angewiesen.[53]) Kierkegaards Äußerung[54]) darf jedenfalls nicht so verstanden werden, als ob das individuelle und private Leben, das Leben im engeren Kreise nicht seine Tragödien hätte. Es ist das Verdienst der sogenannten realistischen Literatur, dies durch bestimmte Beispiele zu erhärten.[55]) Jedes Leiden kann diesen Charakter bekommen, wenn es einer bedeutenden Persönlichkeit widerfährt.

Ich führe ein Beispiel aus der Wirklichkeit an, das sich als eine Zwischenform zwischen Tragik und Humor bezeichnen läßt.

Die junge Schweizerin Adèle Kamm war infolge unheilbarer Krankheit ans Bett gefesselt und wurde dadurch verhindert, für die Ziele zu arbeiten, die sie sich gesetzt hatte. Sie fühlte angstvoll, daß sie vom Leben ausgeschlossen sei. Aber sie gelangte

---

51) Kierkegaard, *Samlede Skrifter* VI, S. 392.
52) *Samlede Skrifter* VI, S. 402f.
53) Henri Bergson, *Le Rire.*
54) Wenn Kierkegaard auf Lessing hinweist, so muß man bemerken, daß Lessing (Hamburgische Dramaturgie Nr. 87—92) im Gegensatz zu Diderot und Hurd behauptet, daß sowohl in der Komödie wie in der Tragödie die Charaktere individuell ausgeprägt sein müssen, mögen sie nun der Geschichte entnommen sein oder nicht.
55) Vgl. Ethik XXX, 3.

durch Resignation zu einer neuen Lebensfreude. Da sie nicht vermochte, „ihre Ideale zu realisieren", sagte sie, so wolle sie „ihre Realität idealisieren". Sie kam auf den Gedanken, einen schriftlichen Verkehr zu organisieren zwischen jungen Mädchen, die gleich ihr an ein hoffnungsloses Krankenlager gefesselt und dadurch von der Teilnahme am gewöhnlichen Leben ausgeschlossen waren. Die Organisation wurde sehr umfangreich und führte über alle konfessionellen Schranken hinaus. Da die Gesunden niemals ganz die Kranken verstehen können, bekam ihre Gemeinschaft große Bedeutung. Die jungen Patientinnen teilten einander ihre Stimmungen und Erfahrungen mit und tauschten Gedanken über das aus, was sie aufrecht erhielt. Dadurch unterstützten sie einander in ihrem Kampfe, noch etwas aus dem Leben herauszuschlagen. Das Einsamkeitsgefühl schwand, und Adèle Kamm fühlte sich jetzt als eine, die im großen Kampfe zwischen Gut und Böse mit dabei war. So erhielt sie sich *„joyeuse dans l'affliction"*. „Das Glück", sagte sie, „ist köstlicher, wenn es mit Verzweiflung gemischt ist; der Friede ist vollständiger, wenn er auf den Sturm folgt, das Licht strahlender nach dem Dunkel." Gestützt auf ihre eigenen Erfahrungen, hatte sie zuweilen ihren Spaß daran, Ärzte und Pfarrer, wenn sie mit ihren Anweisungen kamen, aufzuziehen.[56])

Das Tragische im Leiden besteht darin, daß es verhindert, an dem zu arbeiten, was zuerst notwendig erscheint, um Einheit und Sinn in das Leben zu bringen. Das Komische kann dadurch entstehen, daß das Leiden trotzdem seine Ohnmacht zeigen kann gegenüber einem neuen geistigen Aufschwunge, den es selbst indirekt hervorgerufen hat. Und zweitens liegt das Komische in den vergeblichen Versuchen anderer, Seele und Körper nach überlieferten Formeln zu behandeln.

Daß Schmerz und Leid in der Welt existieren, ist eine Tatsache, vor der keine ernsthafte Lebensanschauung die Augen verschließt. Es ist eine Tatsache, die uns großen Problemen gegen-

56) Paul Seippel, *Adèle Kamm,* Lausanne 1912.

überstellt. Liegt irgendein Sinn darin, daß man leidet? Selbst sehr fromme Menschen leugnen, daß es einen solchen Sinn gibt, und erklären, wenn sie an Gott glauben, so geschähe dies in der Überzeugung, daß er nicht die Ursache des Bösen sein könne.[57])

Es ist, um die philosophische Sprache zu gebrauchen, der Gegensatz zwischen Wert und Wirklichkeit, der hier hervortritt, und besonders die Schwierigkeit, daß sich nicht alle Wirklichkeit vom Werte aus verstehen läßt. Das Reich der Wirklichkeit ist weit umfangreicher als das der Werte. Nur die elementarsten Werte, die unmittelbar an das Bestehen der Individuen und der Geschlechter geknüpft sind — und kaum einmal die — lassen sich rein biologisch verstehen. Und doch, wie die Dinge nun einmal sind, bezeichnet der Schmerz eine höhere Stufe der Entwicklung, wenn man ihn mit einem Zustande vergleicht, der nur schmerzfrei ist, weil er begrenzt ist. Oft ist der Schmerz an den Übergang von einer Lebensform zu einer anderen geknüpft, und er kann ein Symptom dafür sein, daß eine volle Harmonie zwischen den Tendenzen des Lebens untereinander oder zwischen dem Leben und seinen Umgebungen noch nicht erreicht ist. Daß es absolut notwendig wäre, daß solche Übergangs- und Krisenzustände mit Schmerz verbunden sein müßten, kann nicht bewiesen werden. Es muß als ein blindes Faktum hingenommen werden. Aber wie die Verhältnisse nun einmal sind, ist das Leiden ein Zeichen von Leben, ein Zeugnis dafür, daß der Kampf zwischen Wert und Wirklichkeit oder richtiger zwischen wertvoller Wirklichkeit und wertloser Wirklichkeit stets im Gange

57) S. z. B.: *Souvenirs de Marie Flournoy-Burnier.* Genève 1910. (Nicht im Buchhandel.) Schmerzliche Erlebnisse ließen diese hochbegabte und innig religiöse Frau ihren einzigen Trost in dem Gedanken finden, daß alles Leiden der Natur entstamme, die Gott nicht geschaffen hätte. Mit der Konsequenz, die einem Calvinisten eher möglich ist als einem Lutheraner, behauptet sie: *Si Dieu était véritablement dans le monde, il serait partout le vainqueur.* — Sie hat nicht gewußt, daß andere Theisten zu der gleichen Überzeugung gekommen waren, so höchst verschiedene Persönlichkeiten wie Plato, Holberg, Rousseau, Voltaire, Stuart Mill und William James.

ist. Man würde vielem Leiden entgehen können, wenn man sein Niveau niedriger setzte und seine Ansprüche an das Leben auf ein Minimum beschränkte.

Es ist dieser tatsächliche Zusammenhang, dem der große Humor ins Gesicht sieht. Er läßt sich nicht auf Spekulationen ein, um die Leiden in der Welt zu rechtfertigen, ebensowenig wie er theologische Erklärungen zu der Tatsache der Leiden anerkennt. Aber er nimmt diese Tatsache in seine Lebensanschauung, in seinen Stimmungsabschluß mit auf. Es ist keine geringe Arbeit, auch das Bittere und Düstere in sein Gesamtbild vom Dasein einzuordnen; aber diese Arbeit kann doch Kraft übrig lassen, so daß man dem Kleinen und Unvernünftigen mit dem Lächeln entgegentreten kann, das es verdient.

§ 25. Humor als Lebenstypus.

Der große Humor ist eine Lebenskunst. Er führt über alles ästhetische Spiel hinaus mit seiner klaren Einsicht in die Disharmonien des Lebens und zugleich in die Werte des Lebens. Er verweilt nicht, wie die Kunst in engerer Bedeutung, bei einzelnen Bildern des Lebens. Dichtkunst und bildende Kunst können nur Beispiele dafür geben, wie es im Leben hergehen kann, aber sie können nicht entscheiden, ob diese Beispiele Regel oder Ausnahme sind. Es gilt das sowohl für die Schilderung von Idyllen wie für die Schilderung von Tragödien. Natürlich kann man durch Untersuchungen der Gegenstände, die ein Künstler wählt, sowohl wie der Art, in der er sie behandelt, seine eigene Lebensstimmung kennen lernen. Hier ist die offene Stelle der Kunst, wo sie in der innigsten Weise mit dem Leben zusammenhängt. Es steckt Lebenskunst hinter der Dichtkunst und der bildenden Kunst, eine Lebenskunst, in der die Erfahrungen des Lebens in einer praktischen Intuition gesammelt sind. Sie bedeutet keine wissenschaftliche Abrechnung, obwohl die wissenschaftliche Erkenntnis, die zur Verfügung stehen mußte, in sie hinein ver-

webt sein kann. Der große Humor weist über jede begrenzte Erfahrung hinaus, die das ganze Gefühlsleben bestimmen will, und ebenso über jedes Bild, das die Phantasie zu formen vermag. Gegenüber solchen Begrenzungen wendet er den Scherz als befreiendes Mittel an. Aber er selbst ist kein Scherz. Wenn man den Untergang von etwas Wertvollem erlebte — selbst wenn das, was unterging, bisher als der höchste Wert dastand — findet der große Humor eine neue Bestätigung dafür, daß kein einzelner Wert allen Wert umfassen kann. Durch den Untergang selbst und in ihm weist der einzelne Wert über sich selbst hinaus.

Wenn Goethe dem Begriff Humor abweisend gegenüberstand, so war es gewiß, weil er ärgerlich war über das von den romantischen Dichtern getriebene burleske und willkürliche Spiel mit allem, ein Spiel, das sie vielleicht selbst als Ausschlag von Humor betrachteten; aber es war nicht der große Humor, der zugrunde lag. Goethe meinte, daß Humor keinen Halt und kein Gesetz in sich selbst hätte und darum leicht früher oder später in Schwermut oder böse Laune ausarte (Brief an Zelter, 30. Oktober 1808). Er erklärte sogar, daß der, dem es bitterer Ernst mit dem Leben sei, nicht Humorist sein könnte; — der Humorist, meint er, sei mehr mit seiner eigenen Stimmung beschäftigt als mit seinem Gegenstande (Unterhaltungen mit Kanzler von Müller, 6. Juni 1824).[58])

Wovon Goethe spricht, das kann offenbar nicht Humor als Gesamtgefühl sein, hervorgegangen aus Erlebnissen aktiver und passiver Art.

Im Gegensatz zu dem Begriff Humor, den Goethe voraussetzt, steht Solgers und Kierkegaards Begriff vom Humor als einer auf der Grundlage des Ernstes und mit dem Hintergrunde des Verstehens entwickelten Lebensanschauung oder Lebensstimmung, die

58) Trotzdem bewundert Goethe Sterne. Er fand seinen Humor unvergleichlich. Aber er fügte hinzu: „Nicht jeder Humor befreit die Seele“ (Sprüche in Prosa).

sich nicht das Erhabene rauben läßt, weil es im Zusammenhange mit dem Niedrigen und Geringen steht, sondern das Lächeln über dieses mit der Begeisterung für jenes zu vereinigen vermag. In sehr klarer Weise hat Kierkegaard seine Auffassung ausgedrückt, indem er dem Humor in der Reihe der „Stadien" einen Platz nach dem ethischen Stadium und vor dem religiösen anwies. Es war für ihn die Kulmination des Heidentums, daß es die geistige Stärke besaß, das Komische und das Tragische zur Einheit verbunden zu sehen. Humor war ihm das letzte Lebensstadium vor dem Glauben. Selbstverständlich dachte er nur an das, was im vorhergehenden der große Humor genannt ist, nicht daran, was er als den unreifen Humor bezeichnete, der nur Windbeutelei sei, eine ästhetische Verfeinerung, die das Ethische überspringe.[59])

Es gibt eine „ästhetische" Art, das Leben zu nehmen, die nicht den Charakter des großen Humors hat. Man stellt sich da außerhalb des Lebens als reiner Betrachter und Zuschauer, vielleicht als leidenschaftlicher Zuschauer, in dem es eine Leidenschaft werden kann, die Dinge anzusehen, ohne in ein persönliches Verhältnis zu ihnen zu treten und ohne darauf zu achten, ob sie in das Wohl und Wehe anderer persönlicher Wesen eingreifen. Man fühlt vielleicht gerade einen Drang, sich jedem praktischen Verhältnis zu den Dingen zu entziehen, um in der Phantasie zu leben. Diese Art ästhetischen Gefühls ist verwandt mit dem intellektuellen Interesse, nur daß es mehr darauf ausgeht, in Bildern zu leben, während der intellektuelle Drang Begriffe und Gesetze sucht. Die Frage ist, ob ein solches ästhetisch-intellektuelles Interesse das Leben einer ganzen Persönlichkeit ausfüllen kann, ohne es einzuengen und es auszudörren. Goethes Protest gegen das, was er unter Humor verstand, wird durch diese Frage motiviert. Sowohl beim wissenschaftlichen wie beim künstlerischen Wirken tritt nur ein Teil der Persönlichkeit in Funktion. Aber wie verhält sich Denken und Phantasie zur Freude und zum Schmerz, zur Begeisterung und zum Zorn, zur Erhabenheit und

59) *Skrifter* VI, S. 393, 405, 414. — VII, S. 249f.

Gedrücktheit, die durch das eigene persönliche Schicksal geweckt werden oder durch die Erfahrungen, die man über die Lage der Interessen macht, die das Leben lebenswert machen? Hier wird eine umfassende Synthese verlangt, eine Synthese der Persönlichkeit selbst, in der die intellektuellen und ästhetischen Synthesen ihren Platz finden sollen.[60]) Das Gesamtgefühl, das bei einem Menschen herrschend ist, wird selbst bei dem größten Gelehrten oder Künstler ebensosehr durch das bestimmt, was man außerhalb der besonderen intellektuellen oder ästhetischen Sphäre erlebte, wie durch das, was man in ihrem Bereich erlebte.[61]) Erlebnisse individueller Art werden zur Bestimmung des herrschenden Gesamtgefühls mitwirken, und außerdem hat sowohl die Wissenschaft wie Kunst ihre offenen Stellen, wo sie auf andere Seiten des persönlichen Lebens zurückweisen und ihren Platz in diesem als der Gesamtheit einnehmen. Es ist der Mensch, nicht bloß der Gelehrte und Künstler, der im Lebenstypus oder Standpunkt seinen Ausdruck bekommt. Der große Humor ist einer unter den möglichen Lebenstypen (Standpunkten, Persönlichkeitssynthesen).

Es ist an sich nicht notwendig, daß ein größerer Abstand zwischen dem Menschen und dem Gelehrten oder Künstler besteht. Bei den Größten können sie einander nahestehen. Aber diese Nähe ist nicht selbstverständlich und kann große Arbeit voraussetzen. Es ist in gewissem Sinne menschlich, „allzumenschlich", sich so einzurichten, daß die Geistesarbeit ein Ding für sich ist, das man beiseite schiebt, wenn man die Tür zu seinem Arbeitszimmer geschlossen hat, um sich am Leben zu beteiligen und zu nehmen, was es bringt. Aber wenn die Tür geschlossen ist, bleibt die neue Arbeit zurück, seine Arbeit und ihre Früchte in das Leben als Gesamtheit hineinzuweben. Sonst ist es leicht ein jäm-

60) Vgl. meine Abhandlung: *Aandelig Kultur* (Geistige Kultur). (*Mindre Arbeider. Tredie Række.* Deutsche Übersetzung in „Nord und Süd". 1913.)

61) Im Kap. IX werden wir zu diesem Punkte zurückkehren.

merlicher Lebenstypus, der einer an sich vielleicht bedeutenden Geistesarbeit entspricht. Man kann sich dem nicht entziehen, einen Standpunkt zu haben, aber es kann auch ein Standpunkt danach sein.

Einige Psychologen meinen, das Lustgefühl im Tragischen setze notwendigerweise voraus, daß man nicht vergißt, daß das Ganze nicht Ernst sei. Man ist sich bewußt, daß man nicht dabei ist, daß man ruhig auf seinem Platz im Parkett sitzt und sieht, was auf der Bühne vor sich geht. Auf einem Bilde des französischen Malers Vibert *„Le Récit du Missionnaire“* sieht man einen Missionar seine Narben vorzeigen und erzählen, was er für seinen Glauben gelitten hat; einige feine und vornehme Geistliche lauschen seiner Erzählung mit großem Interesse; das Ganze ist ihnen offenbar ein ästhetischer Genuß, der sie fesselt, während sie weich und bequem in ihrem Sofa sitzen. Man erhält nicht den Eindruck, daß das Gefesseltsein ihr ganzes Gemüt angeht. Ein vollkommenes und bewußtes Sicherheitsgefühl muß die tragische Wirkung ausschließen. Eine deutliche Vorstellung davon, daß das Ganze nicht Ernst ist, wird das Einleben in den Gang der Handlung, die Teilnahme und Spannung verhindern, ohne die weder die Katastrophe noch die Lösung Bedeutung erhalten. Selbst wenn wir in der Erinnerung uns in unsere eigenen früheren Mißerfolge und Gefahren vertiefen, müssen wir (darin hat Spinoza offenbar recht[62])) sie von neuem erleben, als ob sie gegenwärtig wären, damit so die Befreiung in der Erinnerung ein Lustgefühl hervorrufen kann.

Jedenfalls — bei dem großen Humor, den wir hier beschreiben, gehört Ernst zu dem, wovon das Gemüt erfüllt ist. Wenn es ein Schauspiel ist, so spielt es nicht auf „den Brettern, die die Welt bedeuten“, sondern in der wirklichen Welt selbst, dem Schauplatz, auf dem wir selbst mitspielen, mögen wir nun wollen oder nicht, und wo wir weder den Gang des Spiels zu übersehen noch seinen Schluß zu kennen vermögen.

62) Ethica III, 19; 47 Schol.

§ 26. Hypochondrie *(Acedia)*.

Jedem Gesamtgefühl kann Auflösung drohen, entweder dadurch, daß wesentliche Elemente fortfallen, oder dadurch, daß neue Erlebnisse eine größere Energie oder veränderte Organisation verlangen. Auch der große Humor muß oft ums Leben kämpfen. Die lichte und energische Harmonie z. B. wird bedroht von den feuchten Nebeln der Hypochondrie, die durch innere organische Dispositionen oder äußere verstimmende Erlebnisse erzeugt werden. Eine gedrückte Stimmung begünstigt oder beschwört alle Vorstellungen von Unvollkommenheit, Unglück, Kleinheit und Unzulänglichkeit. Nichts an uns oder außer uns scheint Wert zu haben. Selbst wenn sonst eine Gedankenwelt zu unserer Verfügung steht, so scheint es im hypochondrischen Zustande, als ob sie nie existiert hätte oder als ob es eine Einbildung wäre, daß wir in ihr und für sie lebten. Eine graue Einförmigkeit herrscht vor, und der fruchtbare Gegensatz zwischen dem Großen, zu dem wir emporsahen, und dem Kleinen, das wir belächelten, dieser Gegensatz, der die Bedingung des Humors bildet, ist verwischt. Bald ist es das Große, das nicht gegenwärtig gemacht werden kann, bald das Kleine, das in seinem Werte nicht gesehen wird. Die Aufgaben und Begebenheiten des täglichen Lebens stehen gleichgültig, grau, verdrießlich und hemmend vor uns. Selbst wenn der Gedanke an das Große nicht verschwunden ist, werden die kleinen Dinge doch nicht in Verhältnis zu ihm gesetzt, weder in das komische oder tragische Verhältnis des Kontrastes noch in das innerliche Verhältnis der Sympathie und des Verstehens, geschweige denn in all diese verschiedenen Verhältnisse auf einmal. Würde auch ein Lichtschein in diesen Nebel hineinfallen, so erregte er doch keine Freude.

Auf ihrem Höhepunkt wird die Hypochondrie zu der *acedia*, der Unempfänglichkeit für kräftiges geistiges Leben, die im Mittelalter zu den Todsünden gerechnet wurde. Dante versetzte die

acediosi in die Hölle, wo sie im Schlamm wühlen, und läßt sie sagen (Hölle VII, 121—124):

Wir waren
Trüb in dem süßen, sonnenheitern Luftkreis,
Da schleichend Feuer uns im Innern qualmte;
Uns selbst betrüben wir im schwarzen Schlamm jetzt.

Die alten Mystiker und Heiligen kannten diesen Zustand gut und betrachteten ihn als ein Werk des Teufels. Selbst wenn sie sich sonst Leiden wünschten, um dadurch ihre Tapferkeit und ihren Glauben zu beweisen, so war diese Art Leiden doch nur vom Bösen, weil sie unfruchtbar war; es brachte sie, wie sie sich in ihrer mystisch-erotischen Sprache ausdrückten, nicht zum „Gebären". Es macht das Handeln unmöglich.[63]) Boccaccio beschreibt es in seinem Kommentar zu Dante folgendermaßen: „Ein solcher Mensch ist nicht imstande, irgendwelche Initiative zu ergreifen, und wenn er dazu genötigt wird, so kann er doch nichts vollbringen. Sein Leben fließt hin, als ob er es nicht lebte; seine Gedanken werden stets düsterer und düsterer; er scheut den Verkehr mit anderen. . . . Zuerst fühlt er Gleichgültigkeit, dann Verdruß und zuletzt Ekel an allem Guten und Schönen."[64])

In solchem Zustande kann nicht bloß keine Initiative ergriffen werden, sondern solche Zustände sind gerade wegen ihres unbestimmten Charakters so peinlich, indem sich keine bestimmte Ursache zeigt, so daß man einzugreifen versuchen könnte. Und es kann dem Hypochonder ergehen, wenn er in seinen guten Tagen Humorist ist, wie es dem Harlekin erging, der einen Arzt wegen seiner Melancholie um Rat fragte und den Rat bekam — hinzugehen und den Harlekin zu sehen. Der Scherz, der so manchesmal dazu geholfen hat, um eine scharfe Ecke herumzukommen, hilft nun nichts, aus dem guten Grunde, daß er nicht gegen den Strom ankommen kann. Der Hypochonder würde vielleicht geheilt werden können, wenn er einen freien Augenblick

63) Joly, *Psychologie des Saints,* Paris 1898, S. 187 f.
64) Zitiert nach A. Herrlin, *Renaissancens Etik,* S. 50. (Als Manuskript gedruckt.)

bekäme, in dem sich seine Hypochondrie selbst humoristisch nehmen ließe — erschiene wie ein dunkler Schatten in der Landschaft des Lebens, der sich verflüchtigt, wenn man ihn von der Höhe aus sieht, aber überwältigend ist, wenn man sich unten mitten in ihm befindet. Aber Voraussetzung hierfür ist, daß die Höhe klar ist und — daß man sich auf der Höhe halten kann.

Diese alltägliche Erfahrung weist noch nicht auf die größten Schatten hin. Die entstehen erst, wenn das Tragische den Zusammenhang des Lebens für immer zu zerreißen droht. Wie stellt sich der große Humor zu dieser Möglichkeit? Kann die Tragik des Lebens nicht zu einem Zeugnis seiner Ohnmacht werden? — Bevor wir diese ernste Frage aufnehmen, wollen wir sehen, wie sich der größte aller tragischen Dichter zu ihr stellt.

§ 27. Shakespeares Humor.

Shakespeares Gemüt ist für alle Seiten des Lebens offen gewesen, für alle die Gegensätze, die es einschließt, und er verstand es, seinen Erfahrungen in individuellen Gestalten und Schicksalen Ausdruck zu geben. Haben wir selbst keine Gelegenheit gehabt, Erfahrungen zu machen, so kommen wir bei ihm in die Lage, ihnen gegenüberzustehen. Er wußte, wie Spinoza es wußte, daß die Natur reich genug ist, die verschiedensten und widerstreitendsten Individuen und Schicksale entstehen zu lassen. Wie Cordelia und Goneril dieselben Eltern haben, so entspringen Güte und Bosheit gemäß den Gesetzen, denen das Dasein nun einmal unterworfen ist. Und Glück und Unglück nehmen in der Welt ihren Lauf nach den gleichen Gesetzen. Die Bosheit kann so groß werden, daß man versucht wird, den Glauben an die Güte zu verlieren, und das Unglück kann so überwältigend scheinen, daß alles in Auflösung zu stehen scheint. Es kann ein Anlaß da sein, mit Cordelia auszubrechen, als sie von dem Verhalten der Schwester gegenüber dem alten Vater hört: *Let pity not be believed!* (*King Lear* IV, 3, 30) und mit Kent und

Edgar, als der alte König Cordelias Leiche heranschleppt: *Is this the promis'd end, or image of that horror? (King Lear* V, 3, 203). Daß Shakespeares Herz in allem dabei ist, merkt man an der ganzen Stimmung und an einzelnen ergreifenden Worten. Seine Schilderungen sind wie Kristallisationen, die sich unter dem Einfluß der tiefen Bewegung gebildet haben, in die sein Gemüt durch seine Erlebnisse versetzt ist. Wir stehen hier an der offenen Stelle der Kunst, wo wir von dem historisch vorliegenden Dichterwerk aus in das eigene Seelenleben des Dichters hineinblicken können, so wie es durch das, was ihm widerfuhr oder was er in seinem Kreise sah, gestimmt wurde. Einige Shakespeareforscher meinen, daß in der Periode seines Lebens, in der seine mächtigsten Tragödien herauskamen und die den Höhepunkt seines Schaffens bildete, erschütternde Begebenheiten ihn selbst betreffend oder in seinem Kreise stattgefunden haben. Es ist ihm ergangen wie Dante: er ist in der Hölle gewesen.[65]) Von welcher Art diese Begebenheiten gewesen sind, darüber kann man sich vielleicht nach den zwei tragischen Hauptmotiven, die in seinem Werk hervortreten, eine Vorstellung machen.[66]) Das eine Motiv ist das Verhalten schöner und edler Naturen zu einer harten Umwelt. Das andere ist das Verhalten gewaltsamer und dämonischer Naturen zu einer Umwelt, die sie nach ihrem Willen zu beugen suchen. Wenn die Charakteristik von Shakespeares Persönlichkeit, die A. C. Bradley in seiner Abhandlung *„Shakespeare the man“ (Oxford Lectures on Poetry)* gegeben hat, richtig ist, dann aber hat er selbst zu den offenen und feinen Naturen gehört, die so leicht von den Stößen der Welt getroffen und auch so stark von dem beeinflußt werden, was sie unter den Zusammenstößen und dunklen Schicksalen ihrer Umgebung erleben. Aber er unterlag nicht dem Über-

---

65) Wenn Dante vorüberging, zeigten die Frauen Veronas auf ihn und sagten: „Da geht er, der in der Hölle gewesen ist.“ Der dänische Übersetzer der *Vita nuova,* Joh. Dam, fügt hinzu: „Das war nicht Ironie, er war in der Hölle gewesen, und alle wußten es.“

66) A. C. Bradley, *Oxford Lectures on Poetry,* S. 305.

wältigenden, und vielleicht ist hier seine Kunst seine beste Hilfe gewesen. Er hat es jedenfalls in seiner Darstellung erreicht, daß die Charaktere, die bösen und die guten, sich in ihren natürlichen Konsequenzen entfalten und daß die Schicksale, die unglücklichen wie die glücklichen, ihren stillen und großen Gang nehmen. Er ist nicht verhindert worden, uns immer wieder zu offenbaren, wie das Kleine mit dem Großen zusammenhängt, das Groteske mit dem Tragischen, das Lächerliche mit dem Erhabenen. Auch hat er es ans Licht gebracht, daß das Tragische nicht nur durch die Zusammenstöße der Charaktere mit der Welt entstehen, sondern zugleich, wie im „Hamlet", den Konflikten des Innern zwischen streitenden Kräften entspringen kann. Vor allem haben die Schrecken, denen er ins Gesicht gesehen oder die ihm die Phantasie als möglich gezeigt hat, ihn nicht verhindert, uns den Adel tiefer Innerlichkeit im Unglück und Untergang selbst zu zeigen. So ist gesagt worden[67]: „Was einem Wesen wie Cordelia geschieht, ist nicht das Entscheidende; das Entscheidende ist, daß sie da ist!" Philosophisch können wir es so ausdrücken: Shakespeare verliert nicht den Glauben daran, daß es in der Welt einen Wert gibt, obwohl das Wertvolle so oft untergeht.

In Shakespeares letztem großen Werk „Der Sturm" werden die Gefühle des Friedens und der Wehmut übermächtig. Das Tragische mildert sich und das Komische verschwindet. Aber noch ganz zuletzt, als Prospero glaubt, alles Böse überwunden zu haben, so daß er sich ruhig festlichen Visionen überläßt, ganz die Menschenbestie Caliban und dessen Verschwörung vergessend, wird er durch den plötzlich auftauchenden Gedanken an die Disharmonien erschüttert, die noch zurückbleiben. Er hat die Menschenbestie nicht zum Menschen machen können. Und wie die festlichen Visionen, die so plötzlich verdrängt werden mußten, wird sich ja die ganze Welt, die wir kennen, mit ihren Harmonien und Disharmonien einmal in ein Chaos auflösen! Aber von dem

67) A. C. Bradley, *Shakespearian Tragedy*, S. 324.

Gedanken an die zähe Bosheit und an die Vergänglichkeit des Herrlichen wird dann seine Seele durch die Hochherzigkeit denen gegenüber erlöst, die böse an ihm gehandelt haben.

Anmerkung: An mehreren Stellen dieser Abhandlung liegt im Anschluß an verschiedene Shakespeareforscher die Voraussetzung zugrunde, daß man aus den Werken des großen Dichters darauf zurückschließen könne, was er selbst erlebt oder aus kleinerer oder größerer Nähe gesehen habe. Von dieser Voraussetzung geht auch Georg Brandes in seinem Buche über Shakespeare aus, dessen Hauptverdienst übrigens in den feinen Inhaltsanalysen der einzelnen Werke liegt. Dagegen wird diese Voraussetzung entschieden von dem gelehrtesten und kritischsten Biographen Shakespeares, Sidney Lee, geleugnet. „Die biographischen Nachrichten", sagt er (*A Life of William Shakespeare. New edition* 1915, S. 417), „geben keine Stütze für die Annahme einer längeren persönlichen Erfahrung im tragischen Leiden. Auch wird diese vage Theorie nicht von der ganzen Richtung seiner literarischen Arbeit gestützt ... Den Schlüssel dazu, daß Shakespeare die Gipfel der Tragödie triumphierend eroberte, in seiner persönlichen Erfahrung zu suchen, die ja notwendigerweise begrenzt sein muß, das heißt sein schaffendes Vermögen und seine magische Kraft unterschätzen." — Aber die Frage ist ja gerade die, ob hohes künstlerisches Streben psychologisch möglich ist, ohne daß Lebenserfahrungen zugrunde liegen. Und wenn sie verneint werden muß, wird ja die Annahme, daß der Dichter auf solchen Erfahrungen gebaut habe, keineswegs bewirken, über seine Kunst geringer zu denken. Eher müßte man bewundern, daß seine Kunst die ernsten Gegenstände in so vollkommener Weise zu formen vermocht hat.

§ 28. Gibt es absolute Tragik?

Gibt es eine absolute Tragik? Gibt es Schicksale, bei denen Schmerz und Untergang das letzte Wort sind? Wenn es so ist, dann stehen wir hier an einer Grenze des großen Humors. Und wenn eine Grenze da ist, muß der Humorist sie selbst anerkennen, und sie muß seine Wehmut vermehren und die Helligkeit seines Lächelns vermindern, falls überhaupt noch ein Lächeln möglich ist.

In einem Briefe an Zelter sagt Goethe: „Ich bin nicht zum tragischen Dichter geboren, denn meine Natur ist konziliant. Darum vermag mich der rein tragische Fall nicht zu interessieren,

da er sich eigentlich im Grunde unmöglich harmonisieren läßt." In seinen Gesprächen mit Kanzler v. Müller kommt er auf diesen Gedanken zurück: „Alles Tragische beruht auf einem Gegensatz, der sich nicht ausgleichen läßt. Sobald ein Ausgleich eintritt oder als möglich erkannt wird, verschwindet das Tragische." „Tragisch nenne ich eine Situation, von der kein Ausweg möglich, keine Komposition denkbar ist" (Unterredungen mit Kanzler v. Müller, 6. Juni 1824 und 2. Juli 1830). Er kritisiert Hegels Auffassung vom Tragischen als auf einem Konflikt zwischen zwei für sich allein berechtigten Mächten beruhend. Hegels Lieblingsbeispiel war „Antigone", deren Hauptgegenstand nach seiner Auffassung der Konflikt zwischen Familie und Staat bildete. Solche Zusammenstöße finden ja innerhalb ein und derselben ethischen Gesamtheit statt; Familie und Staat sind beide Glieder im Leben der Menschheit, und indem diese mehr umfassende Gesamtheit gerade durch den Untergang einseitiger Bestrebungen behauptet wird, führt die Tragödie zum klareren Verständnis des Lebens. Das eigentlich Tragische ist also für Hegel nicht die Katastrophe, sondern der Konflikt, und der Konflikt hat beständig die notwendige Funktion, die gegenseitige Begrenzung der verschiedenen ethischen Mächte hervorzuheben.

Hegels lichter und energischer Optimismus würde, wenn man ihn festhalten könnte, die Grenzen des großen Humors als Lebensanschauung erweitern. Aber Goethe hat leider Hegel gegenüber recht. Es kann absolute Tragik geben, und es gibt sie. Für Hegel sind die Schicksale der einzelnen Individuen gleichgültig, wenn nur die großen Ideen beständig ihre Macht dartun. Aber selbst wenn der Wert eines Menschen auf der Sache beruht, der er dient, würde es dann gleichgültig sein, ob er selbst, dessen Seele von dieser Sache erfüllt ist, bestehen bleibt oder untergeht? Das tragische Leiden kann nicht gleichgültig sein, wie großes Gewicht man auch auf den oft (nicht immer) fruchtbaren Konflikt zwischen verschiedenen Werten legt, die ihre Begrenzung nicht gefunden haben. Die Ideen (die Werte) werden nun

einmal in der Welt der Erfahrung durch persönliche Wesen repräsentiert. Und wie wir gesehen haben (§ 27), bedingt gerade die Art, wie der tragische Held beim Untergang selbst seine erhabene Sinnesart offenbart und behauptet, die eigentliche Wirkung der Tragödie auf unser Gemüt.

An der berühmten, unzählige Male kommentierten Stelle in der Poetik des Aristoteles, wo er findet, daß die Wirkung der Tragödie darin besteht, Furcht und Mitleid in solcher Weise zu erwecken, daß diese Gefühle dabei „geläutert" werden, ist man besonders darüber uneinig gewesen, was hier unter „Läuterung" zu verstehen sei. Es ist vielleicht am richtigsten, mit Erwin Rohde (Psyche[2] II, S. 49) an eine Analogie zu der Art zu denken, wie die Musik auf einmal starke Gefühle erregen und — durch diese Erregung und Entladung — bewirken kann, daß sie nicht in peinlicher und hemmender Weise das Gemüt beherrschen. Von der neueren Musik könnte man hier an Beethovens fünfte Symphonie denken, „die Schicksalssymphonie", wo man zuerst das schwere Klopfen des Schicksals an die Pforte hört und, durchdrungen von der dadurch erregten Stimmung, darauf vorbereitet wird, den zugleich freudigen und wehmütigen Eindruck des letzten Teils der Symphonie auf sich wirken zu lassen. Aber jedenfalls sagt Aristoteles nichts darüber, welchen Charakter „Furcht und Mitleid" annehmen, wenn sie „geläutert" sind. A. W. Benn hat ihn darum einen schlechten Psychologen genannt.[68]) Aber die Sache ist vielleicht die, daß die Griechen nicht das später gewonnene Verständnis für die Metamorphosen des Gemüts und die Verschiebungen der Gefühle besaßen. Was Aristoteles in seiner psychologischen Sprache nicht hat ausdrücken können, ist vielleicht gerade das gewesen, was Benn selbst behauptet, daß das Mitleid gegenüber heroischen Charakteren in Bewunderung übergeht und gegenüber milden und aufopfernden Charakteren in Liebe. Man muß annehmen, daß die Furcht eine entsprechende

68) *Aristoteles' theory of tragic emotion* (Mind. 1914), S. 89.

Veränderung durchmacht.[69]) Furcht und Mitleid verschwinden nicht, aber sie werden „geläutert", indem sie Elemente eines komplexeren Gefühls werden.[70])

§ 29. Tragik als Grenze des Humors.

In der Tragik hat der große Humor eine seiner Grenzen. Der Humorist beugt sich nicht wie der tragische Held über der Wunde. Seine Wunden sind nicht tödlich und brauchen nicht das Lächeln zu verdrängen. Der tragische Held kann Größe beim Untergange selbst zeigen, aber der Schmerz und der Kummer schließen die Möglichkeit des Lächelns aus.

Der Humorist weiß, daß das Leben ebensogut seine Tragödien wie seine Komödien hat. Seine Lebenserfahrung, mag er sie nun persönlichen Schicksalen oder dem Erleben fremder Schicksale verdanken, kann reich und umfassend sein. Und sein Streben geht bewußt und unbewußt darauf aus, die großen Gegensätze ihren berechtigten Einfluß auf die Klangfarbe der gesamten Stimmung ausüben zu lassen. Aber er muß einräumen, daß keine Organisation oder Verschmelzung möglich ist, wenn das Tragische von solcher Art ist, daß es dem Einfluß der lichten Elemente auf das Gemüt keine Kraft oder keinen Platz übrig läßt. Die kosmische Harmonie, an die der Humorist bewußt oder unbewußt glaubt, stürzt zusammen, wenn ein absolut tragisches

69) Benn deutet Aristoteles so, daß das Mitleid in Furcht übergehe und daß diese dann beruhigt wird, wenn die künstlerische Stimmung *(plot-interest)* dadurch die Oberhand bekommt, daß man sich selbst in Sicherheit weiß. Ich kann hiervon nichts im Texte finden. Sowohl Furcht wie Mitleid werden „geläutert".

70) In der neuesten Zeit hat die von Freud begründete „Psychoanalyse" behauptet, daß gewisse Formen der Geisteskrankheit sich dadurch heilen ließen, daß ein schmerzliches Erlebnis, in dem der eigentliche Grund der Krankheit zu suchen sei, dem Patienten klar und bestimmt zum Bewußtsein gebracht und dieses dadurch „geläutert" werde. Die Methode wird denn auch *Katharsis* genannt, der gleiche Ausdruck, den Aristoteles gebraucht.

Schicksal vorliegt — wo Leiden und Untergang eins sind. Nur der tragische Held, nicht der Humorist als solcher, behauptet bei einer solchen Katastrophe den Adel der Menschheit.

Der Humorist ist bereit, dem tragischen Helden den höchsten Platz einzuräumen. Aber er weicht auch vor keinem anderen zurück. Und besonders weicht er nicht vor denen zurück, die — ohne selbst etwas Tragisches in ihrer Existenz zu haben, das Leben mit Reden darüber hinbringen, was die tragischen Helden verübt und gelitten haben. Außerdem erhebt der Humorist dagegen Einspruch, daß das Tragische der Erfahrung zum Trotz das innerste Wesen des Lebens ausdrücken soll. Das ist nur Romantik. Der tragische Held selbst wird nicht Zeit und Sinn für solche Behauptungen haben; er fühlt, daß er selbst auf der Grenze aller menschlichen Verhältnisse und aller menschlichen Kraft steht; obwohl seine Energie die Energie übertrifft, über die der Humorist als solcher verfügt, so geht sie doch damit drauf, da zu stehen, wo er steht. Das höchste Pathos macht stumm oder doch wortkarg, so redselig auch die sein mögen, die dieses Pathos nur aus dritter oder vierter Hand kennen.

Die Lebenstragödie, die jenseits des großen Humors liegt, kommt, wie ein Erdbeben kommt. Sie kündigt sich vielleicht an, ebenso wie dieses, durch vorausgehende Erschütterungen. Aber es hängt nicht von uns ab, ob wir so etwas erleben. Vielleicht könnten wir durch Unterlassung einer Handlung, die unser Lebensideal verlangt, einem tragischen Schicksal entgehen. Aber dann liegt das ethische Gewicht auf dem Unterlassen dieser Handlung, und dieser Punkt gehört unter die Erörterung des Verhältnisses zwischen Handlung und Humor, wovon ein späteres Kapitel handeln wird. Ebenso wie das Handeln die Grenze des Humors von der aktiven Seite bezeichnet, bezeichnet die absolute Tragik diese Grenze von der passiven Seite. Der Humorist vermeint ehrlich und redlich den richtigen Weg gesucht und verfolgt zu haben, ohne eine Aufgabe zu versäumen, die tragische Konflikte hätte herbeiführen können. Er räumt ein, daß dieser

sein Weg durch milde Gegenden geführt hat und daß die Spannung, die sein Standpunkt wie jeder ernsthafte Lebensstandpunkt erzeugt hat, als Harmonie zu betrachten ist im Vergleich mit dem tragischen Schmerz. Er darf vielleicht hinzufügen, daß er nicht zurückweichen würde, wofern sich ein tragisches Schicksal nicht vermeiden ließe, ohne daß er Schaden an seiner Seele nähme. Seine Bewunderung vor den tragischen Helden gründet sich auf Verstehen. Teils kann er sich sehr wohl in Situationen hineinversetzen, die für ihn selbst nicht über die Welt der Möglichkeiten hinausgehen, teils erkennt er, daß die Tragödie eine Grenze für die Harmonie zwischen Wert und Wirklichkeit offenbart. Aber er verzichtet nicht darauf, ein Held zu sein, weil er nicht tragisch ist. Er führt seinen Kampf, um sich selbst durch das Festhalten seiner Überzeugung vom Zusammenhang und Wert des Lebens trotz aller Disharmonien im einzelnen zu behaupten. Dieser Kampf kann ihn bis ganz an die Grenze des Tragischen führen. Soll diese Grenze überschritten werden, so entsteht die Frage, ob er die Metamorphose bestehen kann, ohne die der tragische Held nicht entsteht.

In dem großzügigen Buche von Gunnar Gunnarson „*Borgslaegtens Historie*" heißt es von einem jungen Mann, der alles aufgeben wollte, um als Asket und Prophet herumzuziehen (IV, S. 117): „Es fiel ihm keinen Augenblick ein, daß er schon eine Niederlage erlitten hatte, daß dieses Leben, das er zu führen beschlossen hatte, keine Wurzel in seiner Seele besaß, keine Voraussetzung in seinem früheren Leben hatte. Er wußte nicht, daß das Leiden eine Gabe des Schicksals ist, die nur wenigen Menschen in so vollem Maße geschenkt wird, daß sie ganz vom eigenen Wohl und Wehe abzusehen und nur für andere zu leben und zu denken und darin Befriedigung zu fühlen vermögen. Er wußte nicht, daß nur bei den Auserwählten des Schmerzes alle Eigenliebe stirbt."

Besser kann das Verhältnis zwischen der Tragik auf der einen Seite und dem harmonisch menschlichen Lebensstandpunkt, den

der Humor darstellt, auf der anderen Seite nicht ausgedrückt werden. Das Leiden, das tragisch wird, ist nicht willkürlich hervorgebracht oder aufgesucht. Es kommt, wenn das Schicksal an die Pforte klopft, ohne daß dieses Klopfen (wie bei Beethoven) die Einleitung zu einer Symphonie ist.

§ 30. Kierkegaard über Humor.

Für Kierkegaard war der Humor ein Standpunkt, der den religiösen Standpunkt über sich hat. Und alle wahre Religiosität hatte für ihn tragischen Charakter. Bei dem Menschen, der im Zustande der Religion sein soll, muß nach Kierkegaards Auffassung die Gottesvorstellung umbildend auf die ganze Lebensführung wirken. Kein menschliches Verhältnis kann Wert an sich haben, sondern hat nur Wert, wenn es bewußt untergeordnet und umgebildet wird vom Gesichtspunkte der Ewigkeit und Unendlichkeit aus, den die Gottesvorstellung anzulegen bewirkt. Aus dem Gegensatz zwischen der unendlichen Forderung und der menschlichen Endlichkeit entspringt ein Leiden, das sich nicht harmonisieren läßt. Im Christentum — wohl zu merken, dem ursprünglichen Christentum, dem Urchristentum — wird das ganze Leben im Hinblick auf das Jenseits geführt oder richtiger, auf die einzige Stelle in Zeit und Raum, wo das Göttliche hervortritt. Es gibt nach dem Urchristentum nur *einen* Wert, nämlich den, der mit dem Gottesmenschen in die Welt gebracht wurde. Alles andere ist wertverlassen oder wertfeindlich. Das Urchristentum ist ein Trauermarsch. Für den wahren Christen ist das Leben Leiden, ein Leiden, das nicht nur wie bei aller Religiosität durch die absolute Forderung der Gottesvorstellung hervorgerufen wird, sondern dadurch, daß es nur an einem einzigen Punkte des Daseins einen Wert gibt, während alles andere im Dunkeln liegt.

Ich gehe hier nicht näher darauf ein, ob Kierkegaard mit seiner Charakteristik des Urchristentums recht hat. Ich will bloß wiederholen, was ich schon an mehreren Stellen ausgesprochen habe (in meinem Buche über Kierkegaard und in meiner Reli-

gionsphilosophie), daß das Urchristentum kein Trauermarsch war, sondern ein Siegesmarsch, indem das Gemüt von der Erwartung auf die nahe Wiederkunft Christi, die eigentliche Stiftung des „Himmelreichs", ganz erfüllt war. Da im Gegensatz zu dieser großen lebendigen Erwartung alles andere verblassen, alle anderen Interessen und Aufgaben verschwinden mußten, kann das Leiden nicht, wie Kierkegaard meint, vorherrschend gewesen sein. Gegenüber den großen Bildern, in denen die Erwartung ihren Ausdruck fand, konnte sich auch der Schmerz bei der Loslösung von den irdischen und menschlichen Verhältnissen nicht geltend machen.

Die Tragödie, die das Christentum nach Kierkegaard war, überstieg für ihn bei weitem alles, was selbst der größte Tragiker erdichten könnte. „O, mein Freund," sagt er (*Sygdommen til Döden. Skrifter* XI, S. 236 f.), „was hast du wohl im Leben versucht? Strenge dein Hirn an, reiße jede Hülle fort und entblöße die Eingeweide der Gefühle in deiner Brust, schleife jede Befestigung, die dich von denen trennt, über die du liest, — und dann lies Shakespeare und du wirst vor Kollisionen schaudern. Aber vor den eigentlichen religiösen Kollisionen scheint selbst Shakespeare zurückgeschaudert zu haben. Vielleicht lassen sie sich auch nur in der Sprache der Götter ausdrücken."

Wenn Kierkegaard den religiösen Standpunkt so, wie er ihn auffaßt, tragisch nennt, so ist es eine Tragik, der sich zu unterziehen der Mensch nach seiner Auffassung verpflichtet ist. Es ist gewollte Tragik. Sie kommt nicht über den Menschen, sondern der Mensch muß zu ihr kommen. Sie rührt nicht von Zusammenstößen her, die nur das Los einzelner, nicht aller, sind. Aber sie ist die höchste Form des menschlichen Geisteslebens.

Unter den zwei Pseudonymen Frater Taciturnus (Stadien auf dem Lebenswege) und Johannes Climacus (Unwissenschaftliche Nachschrift) hat Kierkegaard Repräsentanten für das dargestellt, was er unter Humor verstand. Beide stehen sie vor dem religiösen Standpunkt mit dem Hut in der Hand. Es ist konsequent

von Kierkegaards eigenem Standpunkt, nach dem zuletzt das Leiden der entscheidende Maßstab für die Höhe des Geisteslebens wurde.[71] Aber es stimmt nicht zum Begriff Humor, so wie er im vorhergehenden entwickelt ist. Danach ist ein tragisches Verhältnis ein Schicksal, das eine ernste Prüfung herbeiführen kann, aber nicht etwas, was zu erleben jedermanns Pflicht ist.

Für den Humor ist aller Wert nicht an einer einzelnen Stelle in Zeit und Raum enthalten. Es besteht ständig die Möglichkeit, neue Werte in der Welt zu entdecken und zu erleben, wie man sich gleichzeitig klar bewußt ist, daß es jedenfalls, wenn der Satz vom Bestehen des Wertes zutrifft, nicht die empirischen Werte sind, die bestehen bleiben. Gibt es ewige Werte, so offenbaren sie sich durch die Gesetze für das Entstehen und Vergehen der empirischen Werte, wenn wir diese Gesetze finden können. Ewigkeit und Zeit sind für den Humoristen nicht absolute Gegensätze, so daß notwendigerweise ein schmerzvolles Spannungsverhältnis zwischen ihnen vorhanden sein müßte. Die Ewigkeit ist nicht etwas, was man erwartet oder was in der Zeit weit hinausliegt. Sie ist ein stetes Gegenwärtiges, bezeichnet die große Gesetzmäßigkeit, die alle Entwicklung in der Zeit verständlich macht. Wir setzen sie beständig voraus, mögen wir nun zurückschauen oder vorwärtsgehen. Kierkegaards Satz, daß wir nach rückwärts verstehen und nach vorwärts leben, ist nicht ganz recht. Denn jene große Gesetzmäßigkeit ist nicht minder für unser Vorwärtsstreben als für unser Zurückschauen von Bedeutung; durch die Erinnerung an die Vergangenheit wird bestimmt, was wir in der Gegenwart tun können, um die Zukunft vorzubereiten. Der Humor sieht nicht die Wirklichkeit als einen Abfall von der Ewigkeit an, sondern betrachtet gerade jede Wirklichkeit als eine einzelne Strecke eines ewigen Stromes. Kierkegaards Humoristen betrachten in romantischer Weise die Welt in der Erinnerung als eine Traumwelt, über der man die stets dahinfließende Zeitexistenz vergessen kann. Aber

71) Vgl. *Danske Filosofer* S. 165—167.

es besteht ein inniges Band und eine stete Wechselwirkung zwischen Erinnerung und Leben. Die Welt der Erinnerung wird beständig von den Erlebnissen erfüllt, die das tätige Leben mit sich bringt, und das Leben der Tat wird von dem beseelt, was man in der Erinnerung bewahrt. Bei Entdeckungen neuer Werte wirkt die Erinnerung stets mit.

Die Möglichkeit der Tragik soll nicht das ganze Leben oder den Blick auf das Leben bestimmen. Wenn der Humor Treue gegen das Leben bedeutet, weil er dem Geringen und dem Hemmenden seinen Platz ebensowohl anweist wie dem Großen und Fördernden, so führt er auch dazu, dem tragischen Schicksal entgegenzugehen, wenn dieses wirklich eine Folge davon ist, daß man der Wirklichkeit und ihren Aufgaben treu gewesen ist. Hier fällt der Gegensatz zwischen Humor und Tragik fort, und es zeigt sich die Möglichkeit eines energisch durchgeführten kontinuierlichen Überganges von dem einen Standpunkt zu dem anderen. Es ist kein Sprung da, oder, wenn ein Sprung da ist, so ist die Kontinuität nicht unterbrochen, wenn der Sprung wirklich zur anderen Seite hinüberführt. Ein Sprung bedeutet ja doch nicht ohne weiteres einen Fall. Der freie Mensch, dessen Denken sich nicht mit dem Tode, sondern mit dem Leben beschäftigt, wird doch in den Tod gehen, um nicht zu verleugnen, was das Leben allein des Lebens und Nachdenkens wert macht.

Der Humorist kann wohl in Bestürzung geraten, ebenso wie Prospero, als er, in seine Visionen vertieft, Caliban und dessen Verschwörung vergessen hatte. (Wie vielen ist es nicht im Jahre 1914 wie Prospero ergangen!) Aber hinter dem großen Humor steckt stets der Glaube, daß neue Werte ausgelöst werden können. Wenn alle Wertquellen in der Welt erschöpft wären, würde es weiter keine Möglichkeit für das Gesamtgefühl geben, das wir Humor nennen — ja, überhaupt für kein Gesamtgefühl. Das gleiche würde der Fall sein, wenn sich das Dasein als so tragikomisch erweisen sollte, daß es zwar genug gebundene (potentielle) Werte gäbe, aber keine Möglichkeit, sie aus-

zulösen. Dies würde der Humorist nicht humoristisch nehmen können. Er müßte denn einräumen, daß die Tragödie das letzte Wort bekäme. Ja, wenn es doch noch Tragödie gäbe, mit all der Innerlichkeit und Hoheit, die sie hervorzurufen vermag! Aber wenn die Wertquellen des Daseins zu fließen aufhörten, würde eine fortschreitende Schwächung und Erschlaffung des menschlichen Geisteslebens eintreten, und der letzte Akt vom Drama des Menschenlebens würde gerade nicht das Gepräge des Erhabenen bekommen.

Der große Humor steht und fällt mit der Voraussetzung, daß das, was vergeht, nur einzelne in der Erfahrung gegebene Werte sind. Ihre Vergänglichkeit ist das tragische Element in den Erlebnissen, aus denen der große Humor entspringt. Aber dieses Element ist nicht alleinherrschend, solange noch neue Wertquellen entdeckt werden. In der Erhebung des Gemüts selbst, die sich offenbaren kann, wenn ein Wert vergeht, tritt ein neuer Wert hervor. Und danach wird das Leben von neuem aufgenommen. Ebenso wie Kent, als er für friedlos erklärt wird, „seinen alten Weg an neuen Stätten geht", so wird der Kampf für die Werte des Daseins nach einer Niederlage aufgenommen, auch vielleicht in neuen Formen geführt. Der sterbende Hamlet gibt mit seinem letzten Atemzuge bei der Königswahl dem jungen kecken Fortinbras seine Stimme, dessen Tatkraft und Wagelust ihn zu anderen Schicksalen führen wird als zu denen, die das Los des schwermütigen Träumers waren.

§ 31. Humor und Religion.

Ob Kierkegaard bei seiner Setzung des scharfen Gegensatzes zwischen Humor und Religion recht hat, kommt natürlich darauf an, wie man den Begriff Religion definiert. Hat Kierkegaard mit seiner Definition recht, dann steht der Humorist der Religion ablehnend gegenüber und weigert sich, sie als einen höheren Lebensstandpunkt anzuerkennen. Aber es muß beständig als ein großes Verdienst Kierkegaards anerkannt werden, daß er so

entschieden und positiv die Existenz eines selbständigen hohen und edlen menschlichen Geisteslebens außerhalb des Bereiches der positiven Religion (nach seiner Auffassung ihr vorausgehend) anerkennt und begründet. Diese Anerkennung hing genau mit seiner Lebenssache zusammen, nämlich der, das Christliche in seiner strengen Reinheit hervortreten zu lassen. Man kann eigentlich nicht sagen, daß diese Seite seines Gedankenganges nach seinem Fortgange innerhalb der Kirche und außerhalb der Kirche viel Verständnis gefunden hat. Namentlich scheint in dieser Beziehung das Niveau der Kirche gesunken zu sein, wenn Prädikanten eine steigende Neigung haben, zu glauben, daß alles, was die Worte Geist und Seele bedeuten können, in ihren Bereich gehöre. Es wäre doch ihre natürliche Pflicht und Aufgabe, auf das selbständige und hohe Geistesleben aufmerksam zu machen, das man außerhalb der Kirche gelebt hat und leben kann, um der Verwechslung und Vermischung von Christentum und Humanität zu entgehen. Aber es ist natürlich leichter, gegen die „Vernunft" und den bösen Willen zu predigen als sich in Lebensstandpunkte hineinzuversetzen, die auf ganz anderer Grundlage als der eigenen aufgebaut sind. Und doch werden viele die Erfahrung gemacht haben, daß sie, je mehr sie sich von dogmatischen Voraussetzungen freigemacht haben und zugleich von den antipathischen und polemischen Stimmungen, die die Arbeit der Freimachung leicht erzeugt, desto mehr die Überzeugung bekommen, daß es ein selbständiges menschliches Geistesleben gibt, das sich historisch unter verschiedenen Einflüssen von der Religion und von der Wissenschaft, aber in erster Linie vom Leben und im Leben selbst entwickelt hat, ein Menschenleben, das wiederum in sehr verschiedenen Typen hervortreten kann. Einer dieser Typen ist der besondere Gegenstand dieser Abhandlung.

Was nun den Humoristen betrifft, so wird es ihm kaum sehr am Herzen liegen, ob man ihn religiös nennt oder nicht. Er wird sich vielleicht gegenüber den verschiedenen Erklärungsversuchen,

was „eigentlich" Religion sei, humoristisch verhalten. Doch wird er (das muß ich selbstverständlich annehmen), nicht Grund zum Humor gegenüber meinem religionsphilosophischen Versuche haben, da die von mir vorgeschlagene Definition ausdrücklich teils als eine religionsgeschichtliche, teils als eine psychologische Hypothese aufgestellt wird. Er wird sogar vielleicht eine gewisse Geistesverwandtschaft mit meiner Auffassung von Religion als dem Glauben an das Bestehen des Wertes fühlen. Denn der große Humor ist nur bei dem Festhalten daran möglich, daß der Wert des Daseins nicht verschwindet, weil einzelne in der Erfahrung gegebene Werte verschwinden.

Es ist ein religionshistorisches Faktum, daß der Glaube der Menschen bestimmt wird durch das, was sie in ihrem Leben für wertvoll anzusehen gelernt haben. Die Götter stehen als die Mächte da, die diese Werte vertreten, und der Himmel ist der Inbegriff der Werte, die man kennt. Natürlich kann man sich in seinen Untersuchungen über die historisch gegebenen Religionen an die äußeren Kultusformen und Dogmen halten, ohne danach zu fragen, auf welchen psychologischen Voraussetzungen sie beruhen. Man kann ein sehr gelehrter Mann sein, ohne Psychologe zu sein. Aber es lohnt sich jedenfalls ein Versuch, ob man nicht in die psychologische Grundlage eindringen kann. Es ist selbstverständlich, daß wir, je mehr wir auf die primitiven Religionsformen zurückgehen, desto weniger Aufklärung über die Art gewinnen können, wie die organisierten Kultusformen entstanden sind. Selbst eine so elementare Religion wie die zentralaustralische kennt man nur als ein fertiges Ganzes. Und doch muß sie ihre Entwicklungsgeschichte gehabt haben, ebenso wie alles andere in der Welt, und jeder Versuch, sie sich klarzumachen, von der Soziologie zu der Psychologie führt.[72]) Bei

72) S. meine Abhandlung: *Sociologi og Religionsfilosofi* (Kritik des Buches von Durkheim: *Les formes elementaires de la vie religieuse*) in der Zeitschrift *Vor Tid*, 1914—15. (Französische Übersetzung in der *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1914.)

den Religionen, die wir die höheren nennen, tritt die psychologische Grundlage deutlich hervor, indem die göttlichen Wesen, an die man glaubt, als die Vorkämpfer der Wahrheit und Güte aufgefaßt werden. Wenn der Religion eine Angst zugrunde liegt (ein Satz, der nicht als allgemeingültig aufgestellt werden kann), dann ist es eine Angst, das zu verlieren, was — auf der gegebenen Stufe — dem Leben Wert gibt. Der Satz vom Bestehen des Wertes liegt aller Religion in ähnlicher Weise zugrunde, wie z. B. der Kausalsatz dem praktischen Menschenverstande zugrunde liegt, wenn dieser Mittel sucht, um seine Wünsche zu erreichen, oder wenn er bei auffallenden Begebenheiten sich unwillkürlich danach umsieht, was vorausgegangen sein könne. Und ebensowenig wie der praktische Menschenverstand den abstrakten Kausalsatz zu kennen oder zu wissen braucht, was in ihm liegt, ebensowenig braucht das religiöse Bewußtsein den abstrakten Satz vom Bestehen des Wertes, von seinen Konsequenzen und den Problemen, die er stellt, zu kennen.

Wie weit der Drang, den Glauben an das Bestehen des Wertes festzuhalten, sich aufrechthalten kann, wenn er nicht durch die Einkleidung in die Formen des Kultuslebens und des Dogmas gestützt wird, das kann nur die Erfahrung entscheiden. Es ist eine psychologische Aufgabe, die Bedingungen für die Dauer eines solchen Dranges zu untersuchen, ebenso wie es z. B. eine psychologische Aufgabe ist, die Bedingungen für das Entstehen und Bestehen des großen Humors zu untersuchen.

Das Spannungsverhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit bedingt die eingreifendsten menschlichen Erlebnisse und bestimmt dadurch wieder das Bestehen der Gesamtgefühle. Soweit der Humorist sich für das Geistesleben der Vergangenheit interessiert, wird er den Satz vom Bestehen des Wertes als Arbeitshypothese gebrauchen können. Bei jedem Dogma und jedem Kultus wird er fragen, welche Werte man hier gefühlt hat oder welche Werte zu behaupten oder behauptet zu sehen man den Drang fühlt. Bei der Verehrung des Kurotrophos, der Demeter,

der Isis und der Madonna spürt er so den Drang, die Mutterliebe als göttlich anzusehen. In der Reihe verschiedener Vorstellungen, die sich die Griechen in verschiedenen Zeiten über Zeus machten, wird er eine steigende Tendenz verspüren, die Gerechtigkeit als die höchste Eigenschaft zu betrachten. Aber nicht nur zum Verständnis der Vergangenheit, auch beim Handeln in der Gegenwart bedarf man jener Arbeitshypothese. Bei allem Streben nach einem Ziel muß man voraussetzen, daß das Dasein die Möglichkeit enthält, Werte auszulösen. Sonst fällt die Hoffnung fort, die alles Handeln tragen muß. In einer von allen Wertmöglichkeiten verlassenen Welt ist das Handeln unmöglich.

Diese Betrachtung bildet einen natürlichen Übergang zur Untersuchung, wie sich der große Humor zum Verstehen und zum Handeln verhält.

VI. Verständnis und Humor.

§ 32. Intellektueller Hintergrund des Humors.

Der Hintergrund, den der Humor voraussetzt, wird zum wesentlichen Teile durch das Verständnis bedingt, das der Mensch von sich selbst hat, von seinen Lebensbedingungen und dem Dasein, dessen Gesetzen er unterworfen ist. Das Verständnis, von dem hier die Rede ist, kann in sehr vielen Formen und Graden hervortreten. Aber wenn es Bedeutung bekommen soll, muß es zwei Forderungen genügen.

Es muß so umfassend und so zusammenhängend sein, daß der Mensch die Vorstellung von einer großen Ordnung der Dinge hat, im Verhältnis zu der die Enttäuschungen, Widersprüche und Leiden, die das Leben bringt, als etwas dastehen, das doch auch mit zum Dasein gehört und Anspruch darauf hat, da zu sein, wie es gleichzeitig das Vertrauen auf den großen Zusammenhang, in dem die Werte des Lebens sich entfalten, nicht zu brechen vermag. Der Widerstand, dem man begegnet, überrascht vielleicht im Augenblick, aber ordnet sich doch als Glied

in die Reihe der Erfahrungen ein und wirkt mit, die Klangfarbe des Gesamtgefühls zu bestimmen. Luther wurde nach der Legende während seiner Arbeit an der Bibelübersetzung vom Teufel gestört; aber als er entdeckt hatte, wen er vor sich hatte, sagte er nur: „Bleib du nur lange da!“ Der Teufel hatte nun einmal einen Platz in seiner Weltordnung und konnte humorvoll genommen werden. Jede Lebensanschauung hat ihren Teufel — Anstifter, Versucher, Ankläger — und es kommt darauf an, ihn an den Platz zu stellen, der ihm zukommt. Es sind stets zerstreute Elemente vom Chaos zurückgeblieben, von dem die Charakterentwicklung ausgeht, und es können im Laufe des Lebens neue unorganisierte und nicht verschmolzene Elemente hinzukommen, die sowohl das Gesamtgefühl wie das Verständnis auf die Probe stellen (vgl. § 26).

Die andere Forderung, die das Verständnis erfüllen muß, besteht darin, daß es sich in unmittelbarer Weise und mit gesammelter Kraft geltend zu machen weiß. Es muß als eine praktische Intuition hervortreten, als eine Gewißheit, die der Erfahrung und dem Nachdenken des Menschen entspringt. Es braucht kein ausdrückliches Bewußtsein von den Quellen vorhanden zu sein, aus denen diese Intuition stammt. Wenn man versucht, Gründe für die Intuition anzugeben, wird es sich in der Regel zeigen, daß diese Gründe hinterher erfunden oder konstruiert sind und nichts mit den Ursachen zu tun haben, die eine rein objektive Untersuchung aufdeckt.

Aber wie dies sich auch verhält, so muß das Verständnis, wenn es Hintergrund des Humors sein soll, den Charakter der Konzentration haben, wie eine feste Küste dastehen, an der die Erlebnisse sich brechen, ohne sie selbst zerbrechen zu können.

Für das Verständnis, von dem hier die Rede ist, können Beiträge von höchst verschiedenen Seiten geliefert werden. Es kann bald mehr dem Kopfe, bald mehr dem Herzen entspringen. Es kann Wissenschaft sein, die zum wesentlichen Teile den intellektuellen Hintergrund bildet, oder es kann ein religiöser

Vorstellungskreis sein, Spekulationen oder poetische Anschauungen und Bilder oder vielleicht nur der unwillkürliche Überblick des gesunden Menschenverstandes über die Dinge. Das Entscheidende ist, daß sich auf die eine oder die andere Weise ein fester Gedankenzusammenhang gebildet hat. Spinoza sagt mit Recht, daß sich Gefühle, die fest mit einem zusammenhängenden Gedankengange verknüpft sind *(affectus secundum ordinem ad intellectum ordinati et concatenati)*, schwieriger lösen als vage und unzusammenhängende Gefühle. Doch ist es von Bedeutung, daß die Arbeit, einen festen Gedankengang zu gewinnen, stets von neuem aufgenommen werden kann. Kann der Teufel in dem Zusammenhange, den wir bisher gefunden haben, nicht verstanden werden, so kann vielleicht sein unerwartetes Auftreten Anlaß zu der Einsicht geben, daß wir mit einem zu engen Horizont gearbeitet haben.

Der intellektuelle Hintergrund ist nur eine einzelne Bedingung des Humors. Man ersieht es daraus, daß es selbst da, wo dieser Hintergrund bei verschiedenen Individuen der gleiche ist, doch nicht gesagt ist, daß sich der große Humor bei ihnen allen entwickelt. In den zwei letzten Kapiteln der Abhandlung werde ich auf diese Frage näher eingehen. Hier will ich nur bemerken, daß doch eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem intellektuellen Hintergrund bestehen wird und der Grundlage (Überlegenheit, Gemütshoheit, Wehmut, Sehnsucht, Sympathie siehe Kap. IV), die der große Humor voraussetzt. Sowohl diese Grundlage wie jener Hintergrund führen jedes in seiner Art das Gemüt über den engen Horizont hinaus, unter dem sich das Leben so oft bewegt (vgl. § 13c und § 23).

§ 33. Humor als Wirklichkeitstreue.

Wie verschieden die Gedankenwelten auch sein mögen, die den intellektuellen Hintergrund des großen Humors bilden, so müssen sie doch alle genau mit der Art zusammenhängen, wie man zu gegebener Zeit und an gegebenem Ort zwischen Einbil-

dung und Wirklichkeit unterscheidet. Der Maßstab, nach dem man diese Scheidung vornimmt, also das Wirklichkeitskriterium, ist stets der Ausgangspunkt für die Entwicklung der Gedankenwelt. Und auf allen Standpunkten besteht dieses Kriterium in dem festen Zusammenhange, den man zwischen den zur Verfügung stehenden Beobachtungen finden zu können glaubt — in der Möglichkeit eines Gesamtzusammenhanges, in den sich die einzelnen Erlebnisse einordnen lassen. Es besteht niemals in etwas ganz Einzelnem und Alleinstehendem; selbst wenn eine einzelne Begebenheit oder eine einzelne Beobachtung einen solchen Eindruck gemacht, ein solches Gefühl geweckt haben sollte, daß alles andere im Verhältnis dazu seine Bedeutung verliert, so wird doch stets ein Bestreben vorhanden sein, zwischen jenem einzelnen Erlebnis und allen anderen ein Verhältnis zu finden. Diese werden nach jenem gedeutet werden, wenn jenes sich nicht nach diesen deuten läßt. Die kirchlichen Mystiker deuteten ihre ekstatischen Erlebnisse nach dem Verhältnis derselben zu dem Zusammenhange, den die Dogmatik der Kirche aufstellte[73]); wo ekstatische Zustände bei psychologisch erfahrenen Menschen in neuerer Zeit entstehen, wird dagegen ein bestimmter Gegensatz hervortreten zwischen dem, was in solchen Zuständen erlebt wird, und den dogmatischen Vorstellungen, auf denen das herkömmliche religiöse Leben beruht.[74]) Das Verhältnis zwischen Erlebnis und Deutung ist im ganzen auf den verschiedenen Entwicklungsstufen verschieden, wie es Auguste Comte in seiner Lehre von den verschiedenen Stadien in der Entwicklung der Erkenntnis nachgewiesen hat. Wissenschaftliche Deutung besteht darin, das eine Erlebnis durch das andere beleuchten zu lassen, bis es sich zeigt, daß sie alle zuletzt in einem großen inneren Zusammenhang stehen, so daß man vielleicht sogar die folgenden Erlebnisse aus den vorhergehenden ableiten kann.

---

73) Vgl. meine „Religionsphilosophie“ § 62.

74) Th. Flournoy, *Une mystique moderne (Archives de Psychologie* XV, Genf 1915, S. 99ff.; 122f.; 134f.).

Schon die Aufgabe, die jedem Menschen gestellt wird, sich in der Welt zu orientieren, zu scheiden zwischen dem, was Beobachtung, was Erinnerung und was Phantasie ist, wird ihn dazu bringen, sich selbst als Glied in einem großen Zusammenhange zu sehen. Was er Wirklichkeit nennt, ist dann die Gesamtheit, die er bewußt oder unbewußt aus den ihm zur Verfügung stehenden Beobachtungen und Erinnerungen bildet. Daß eine Wirklichkeit für ihn existiert, beweist er durch die Handlungen, die er vornimmt; sie setzen ja voraus, daß er gegenüber einem Etwas zu stehen glaubt, das ein anderes und mehr ist als seine eigenen Vorstellungen und Phantasien. Hier gilt das einfache alte Erkennungszeichen: „Zeige mir deinen Glauben aus deinen Taten!" — Wie groß die Gesamtheit ist, die für den einzelnen die Wirklichkeit ausmacht, und wie fest sie zusammengefügt ist, kann höchst verschieden sein. Darum sind die menschlichen Wirklichkeitsbilder so verschieden. Aber das Gesetz, nach dem sie sich bilden, ist stets das gleiche, schon von der animistischen Naturauffassung der Wilden bis zu dem gesetzmäßigen Kosmos der modernen Wissenschaft. In dem Bestreben, so viele Beobachtungen und Erinnerungen so genau wie möglich in eins zu verarbeiten, gibt sich der große Wahrheitsbegriff zu erkennen, der unter verschiedenen Formen und in unzähligen Graden allen Stufen menschlichen Geisteslebens zugrunde liegt.

Der Humorist ist Realist. Sein Erhabensein über dem einzelnen hat den großen Zusammenhang der Wirklichkeit zum Hintergrund. Darauf beruht es, daß der Humor (besonders Shakespeares Humor) Treue gegen die Wirklichkeit genannt werden kann. Treue beruht auf der Voraussetzung, daß der oder das, dem ich treu bin, unter allen Veränderungen eins mit sich selbst bleibt, sich in Kontinuität mit sich selbst entwickelt. Keine einzelne Beobachtung ist hier ausreichend. Es muß sich unwillkürlich oder mit vollem Bewußtsein eine Vorstellung bilden, eine Auffassung, die allen den verschiedenen Beobachtungen entspricht, in denen der Gegenstand der Treue hervortritt, eine

solche Vorstellung, die ich in meiner Psychologie eine typische Individualvorstellung genannt habe. Die Treue setzt voraus, daß diese Vorstellung beständig Geltung hat, daß das Gesetz, nach dem sich der Gegenstand bisher entwickelt hat, Ausdruck für seine zukünftige Entwicklung sein wird. Und die Treue selbst besteht in einer Kontinuität unseres eigenen Verhaltens, der der Kontinuität im Wesen des Gegenstandes entspricht. Es wird weder für den Gegenstand noch für die Treue selbst Unveränderlichkeit vorausgesetzt; die Voraussetzung ist nur die, daß die Veränderungen in gleicher Richtung und nach gleichen Gesetzen vor sich gehen.[75])

Treue gegen die Wirklichkeit wird sich darin zeigen, daß wir uns auf die Gesetze verlassen, die sich bisher als gültig für unsere Erlebnisse erwiesen haben, und daß wir bereit sind, sie so zu nehmen, wie sie sind, mit dem Guten und Bösen, den Aufgaben und Arbeiten, den Mitteln und Hemmnissen, die sie mit sich bringen.

Man könnte gegen das genaue Verhältnis, das hier zwischen dem Humor aufgestellt wird und dem, was als Wirklichkeit dasteht, einwenden, daß Fallstaff doch Humorist genannt werden müsse, aber daß er ja eigentlich in einer großen Lüge lebt. Hierauf möchte ich antworten, daß Fallstaffs komische Wirkung auf uns gerade darauf beruht, daß er innerhalb der Wirklichkeit, die er sich konstruiert, einer Wirklichkeit, in der alles die entgegengesetzte Bedeutung von dem bekommt, die es in der „wirklichen" Welt hat, daß er innerhalb dieser Welt mit Treue und Konsequenz auftritt. Er erklärt seine Beleibtheit damit, daß Leid und Mißgeschick einen Menschen aufblähen; er führt den Ehrbegriff *ad absurdum*, weil die Ehre einen Arm oder ein Bein nicht wieder einsetzen kann; und als der alte Saufkumpan, der er ist, verantwortet er seine Sauferei damit, daß junge Menschen doch auch leben müßten! Mit vielem Ernst wird das große Sy-

75) Vgl. Psychologie V B, 9; VI C, 6. — *Personlighetsprincipen i Filosofin*, S. 18—27.

stem aufgebaut, aus dem heraus er seine Urteile fällt. Die Weltordnung, die er konstruiert, läßt gerade Individuen, wie er eines ist, als berechtigt dastehen. Sein Humor ist Treue gegen das Wirklichkeitsbild, das er sich gebildet hat und an dem er unverdrossen gegenüber der Kritik der Freunde und dem Eingreifen der äußeren Verhältnisse festhält.

Wenn Fallstaff nicht nur selbst als Humorist auftritt, sondern auch von uns humoristisch aufgefaßt wird, so kommt es daher, daß sein Bild durch die Kontrastwirkung im ganzen Bilde der ernsten Zeit und ihrer Kämpfe, das Shakespeare in „Heinrich IV." aufrollt, seinen Platz und seine Bedeutung bekommt. Er muß in diesem ganzen Zusammenhange gesehen werden, um uns humoristisch stimmen zu können. Sidney Lee meint, wenn Fallstaff humoristisch wirke, so komme es daher, daß der Kontrast zwischen seinem Alter und seiner ausgelassenen Lebensweise das melancholische Element hereinbringe, das im Humor unentbehrlich sei (*Life of Shakespeare*, S. 245). Aber eine solche melancholische Betrachtung würde ganz gewiß die humoristische Wirkung unmöglich machen, ebenso wie es in Goethes „Faust" mit Mephistopheles gehen würde. Man muß sich auf den Standpunkt Gottes im Vorspiel stellen und sagen, daß es nun einmal auch solche Käuze geben müsse.[76]) Kraft dieses

76) Ebenso wie Gott den Mephistopheles humoristisch betrachtet, so auch umgekehrt. Der Humor des Mephistopheles gegenüber Gott („Von Zeit zu Zeit seh' ich den Alten gern") wird dadurch bedingt, daß er Gott als ein Element in seiner eigenen mephistophelischen Weltordnung ansieht; von dieser heraus könnte er selbst über Gott gesagt haben: „Es muß auch solche Käuze geben!" — Auch in kleineren Dimensionen kann es einen solchen gegenseitigen Humor geben. Ein alter Schulkamerad von mir, der ein eifriger Politiker geworden war, sagte seinerzeit zu mir, als wir über mein wissenschaftliches Interesse gesprochen hatten, daß er, aufrichtig gesagt, all dergleichen humoristisch ansehe und es nur nach seiner Bedeutung für den politischen Markt zu schätzen wisse. Mit der Bonhomie, die er stets bewahrte, fügte er hinzu, daß er wohl verstehen könne, wenn auch ich von meinem Gesichtspunkte aus sein politisches Streben humoristisch nähme. Ich glaube jedoch, daß keines von beiden ganz zutraf.

Prinzips übt Fallstaff seine humoristische Wirkung aus. Darum wirkt es wie ein schneidender Mißton, daß Prinz Heinrich, sobald er König geworden ist, seinen alten Kumpan mit harten Worten von sich stößt. So sagt Bradley treffend in seiner Abhandlung *„The rejection of Fallstaff“* (*Oxford Lectures,* S. 259): „Shakespeare hatte hier ein so wunderbares Wesen geschaffen und es so fest auf seinen intellektuellen Thron gesetzt, daß der Versuch, ihn wieder vom Throne zu stoßen, nicht glücken konnte.“ Shakespeare blieb hier dem wirklichen Bilde des Lebens, das er geschaffen hatte, nicht treu, nicht der Wirklichkeit, die nicht nur Charaktere darbot wie den sorgenvollen König, den vorwärtsstürmenden Heißsporn und den heldenmütigen Prinz Heinrich, sondern auch einen Platz für den alten Hans, seinen Witz und seine Meriten hatte.

§ 34. Dogmatismus und Humor.

Unser Weltbild kann und muß sich in vielen Beziehungen bei fortschreitender Erfahrung ändern, und selbst wenn wir uns darauf verlassen, daß die Veränderungen nach den Gesetzen erfolgen, die wir bisher gespürt haben, so ist der Begriff Wirklichkeit doch ein Idealbegriff, und der Begriff Wahrheit — als der größtmögliche Zusammenhang zwischen der größtmöglichen Anzahl von Beobachtungen — enthält eine Aufforderung zu stets erneuter Forschung.[77]) Ein absolut fester Hintergrund ist nur dann eine mögliche Annahme, solange unkritische Sicherheit und dogmatische Vertrauensseligkeit vorherrschen. Die Erfahrungswelt ist in Zeit und Raum unabschließbar; die Kausalreihe kann nicht vollständig durchgeführt werden; es treten oft Begebenheiten hervor, die so plötzlich und überraschend kommen und so sehr von früheren Erfahrungen abweichen, daß es eine große Aufgabe ist, den Zusammenhang von neuem zu finden. Aber der große Humor

77) Vgl. Psychologie V, D. — „Der menschliche Gedanke“ § 107 und § 121.

setzt ja nicht nur ein Verständnis jedes einzelnen Erlebnisses an sich voraus, sondern auch die Möglichkeit, daß alle Erlebnisse als Elemente in ein Gesamtbild eingehen können. Und dadurch wird eine unendliche Aufgabe gestellt. Und wann kann sie vollständig gelöst werden? Außerdem ist ja das einzelne und Individuelle selbst eine kleine Welt, deren innerer Zusammenhang gefunden werden muß. Und wenn es als ein Torso oder als eine Mißgeburt dasteht, so gilt es herauszufinden, was die Zerstörung oder das verhinderte Wachstum verursachte.

Es kann weiterhin, wenn der Wertbegriff angewandt wird, ein greller Gegensatz hervortreten zwischen der allgemeinen Ordnung der Dinge, die sich ruhig vollzieht, und dem Schicksal der einzelnen Wesen, ein Gegensatz, der bald tragikomisch, bald komitragisch wirken kann. Schon bevor die moderne Entwicklungslehre mit ihrer Idee vom Kampf ums Dasein herauskam, schrieb Tennyson seine berühmten Zeilen über die Natur *(In Memoriam* 56):

So careful of the type she seems,
So careless of single life.

Hier ist es treffend ausgedrückt, wie schwer es ist, Wertbegriffe auf ein Gesamtbild des Daseins anzuwenden.

Erstens ist die Reihe der Werte unabschließbar. Dies ergibt sich schon aus der beständigen Möglichkeit der Verschiebung: Was zuerst nur als Mittel Wert hat, kann selbständigen Wert als Ziel bekommen, und was zuerst als Ziel dastand, vielleicht als ein letztes Ziel, das den Gesichtskreis unserer Wünsche begrenzte, kann Bedeutung als Mittel für ein noch ferneres Ziel bekommen. Wie können wir da einen absoluten Grundwert auffinden, auf dem sich eine abschließende Wertung aufbauen ließe? Und ist es ausgemacht, selbst wenn wir einen letzten Maßstab fänden, daß alle einzelnen Werte mit ihm kommensurabel sein werden?

Zweitens decken sich ja Werte und Wirklichkeit nicht. Der Wertbegriff entspringt innerhalb der psychischen Welt, aber er

scheint nur ein verschwindend kleiner Teil des Daseins zu sein im Verhältnis zur materiellen Welt mit ihrer ungeheuren Entfaltung von Massen und Kräften. Die Welt der Werte steht, so scheint es, in der Welt des Daseins auf einem einsamen Platz, ebenso wie der Ginsterbusch in dem Gedicht Leopardis *(La Ginestra),* der auf einem einzelnen Fleck in der Lavawüste wächst. In seiner bitteren Stimmung hält der Dichter dieses Bild allen denen vor Augen, „die sich daran gewöhnt haben, das Leben zu preisen“: „mögen sie herkommen und zusehen, ob das Wohl und Wehe der lebenden Wesen der Natur wirklich am Herzen liegt“.

Alle diese Schwierigkeiten können doch nicht notwendigerweise den intellektuellen Hintergrund des großen Humors verschwinden machen. Die Folge ist nur, was eigentlich in der Natur der Sache liegt, daß kein intellektueller Hintergrund für das menschliche Gefühlsleben ein für allemal aufgestellt werden kann. Ein Drama braucht, wenn man nicht die Forderung von der „Einheit des Ortes“ stellt, nicht durch alle Akte vor der gleichen Hinterwand gespielt zu werden, sondern die Hinterwand kann nach dem Gang der Handlung wechseln. Wenn nur ein Zusammenhang zwischen den wechselnden Szenen besteht, ist die Einheit behauptet. Die intellektuellen Voraussetzungen ein für allemal festsetzen zu wollen, würde sogar den großen Humor unmöglich machen. Denn der große Humor wendet sich nicht nur an die einzelnen Erlebnisse und hebt sie von dem Hintergrund ab. Er wendet sich auch an den Hintergrund selbst als an etwas, das dem Gesetz der Veränderungen unterworfen ist. Jeder Hintergrund, der auf absolute Gültigkeit Anspruch machen wollte, würde das Lächeln des Humoristen hervorrufen. Die moderne Erkenntnistheorie nimmt auch nichts absolut Erstes oder Letztes an, weder in bezug auf die Formen des Denkens noch auf seine Prinzipien oder seine Resultate. Wir suchen Gedankenreihen aufzubauen, die wir gegenüber allen vorliegenden und kommenden Beobachtungen durchführen können. Wo es sich zeigt, daß die Anwendbarkeit solcher Gedankenreihen eine Grenze hat, unter-

suchen wir, ob nicht die Grenze eine Folge davon sein dürfte, daß die Gedankenreihe, die wir eingeleitet hatten, selbst nur ein Glied einer umfassenderen Gedankenreihe ist. Das Licht verschwindet des Abends und kommt des Morgens wieder. Aber dieses Verschwinden und Entstehen bedeutet keinen Sprung in der Natur; wir müssen bloß von der Gedankenreihe, die sich nur aus Beobachtungen vom Standpunkte der Erde bildet, zu der Gedankenreihe übergehen, die sich aufbauen läßt, wenn man von der Umdrehung der Erde und ihrer Stellung zur Sonne ausgeht. Schon Galilei sagte: „Denke die Erde fort, so gibt es keinen Sonnenaufgang und keinen Sonnenuntergang, keinen Horizont, keinen Meridian, keinen Tag und keine Nacht!" Was eine Grenze des Denkens zu sein scheint, ist also nur ein Zeichen dafür, daß das Denken allzufrüh seine Arbeit beendet hat. — Dies gilt für die Reihen der Wertbegriffe ebenso wie für die Reihen der Gründe und Ursachen.[78])

Verständnis ist eine geistige Arbeit, die stets von neuem aufgenommen werden muß. Der große Humor würde auf Sand bauen, wenn er diese übersähe. Das Verhältnis zwischen Verständnis und Humor fällt gewissermaßen unter das Verhältnis zwischen Handlung und Humor, das wir im nächsten Kapitel untersuchen. Der Humorist muß die Behauptung, einen absoluten Hintergrund erreicht zu haben, als Ausdruck dafür ansehen, daß das Denken müde geworden ist und seinen Ruhepunkt mit einem absoluten Abschluß verwechselt. Er weiß, daß bei fortschreitender Erfahrung zwei Dinge eintreten können: unsere bisher gewonnenen Resultate können fortfallen — oder unsere bisher aufgestellten Probleme können fortfallen. Zwei unserer älteren dänischen Denker griffen, jeder nach seiner Art, eine dieser Möglichkeiten auf. Holberg meinte, wenn wir nicht mehr Probleme in der Welt fänden, so käme es daher, daß unsere Erfahrung begrenzt sei; bei erweiterter Erfahrung würde man sehen, wie illusorisch viele un-

78) Vgl. Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1895, I, S. 187. — „Der menschliche Gedanke" § 80.

serer Lösungen seien. J. S. Sneedorff dagegen meinte, daß bei erweiterter Erfahrung viele unserer gegenwärtigen Probleme fortfallen würden, weil sie nur von unserm engen Horizont herrühren.[79]) Sie haben beide recht, und der große Humor kann beide Betrachtungsweisen gebrauchen. Er treibt sowohl mit den absoluten Lösungen wie mit den absoluten Rätseln seinen Scherz. Und dieser Scherz gründet sich gerade auf den großen Ernst, mit dem der große Humor die Gedankenarbeit umfaßt. Im innersten Grunde beruht er auf einem Glauben an die Wahrheit als etwas, das beständig neue Arbeit verlangt, um die Erfahrung zu erweitern und die gewonnene Erfahrung zu durchdenken.

Ebenso wie der Gegensatz zwischen Ernst und Scherz, Leid und Freude, Tragik und Komik, Größe und Kleinheit, Vernunft und Unsinn im Humor als Gesamtgefühl aufgelöst wird, so verhält es sich auch mit dem Gegensatz zwischen Verständnis und Unwissenheit. Der Standpunkt des Humoristen ist treffend im Ausdrucke *„docta ignorantia“* angegeben, so wie dieser in der früheren Renaissance von Nicolaus Cusanus aufgestellt wurde.[80]) Der Standpunkt des Humoristen wird intellektuell durch das Gegensatzverhältnis bedingt zwischen der reichen Fülle des Daseins und dem vollen Verständnis, das zu jeder gegebenen Zeit zur Verfügung steht. Keins von diesen gegensätzlichen Gliedern kann fortfallen, ohne daß sich der ganze Standpunkt ändert. Verschmäht man die rationale Ausgestaltung, weil sie nicht alles zu fassen vermag, so endet man in Mystik, die wieder schnell in die Dogmatik zurückfällt.[81])

---

79) *Danske Filosofer,* S. 5 u. 18.

80) Geschichte der neueren Philosophie I, S. 88.

81) Als Nicolaus Cusanus sein merkwürdiges Buch *De docta ignorantia* (1440) geschrieben hatte, entstand eine interessante Diskussion, wie weit man die Einsicht in die Bedingungen der Erkenntnis aufrechtzuerhalten nötig hätte, wenn man einmal eingesehen hätte, daß sie begrenzt sei. Einige glaubten, daß die Konsequenz die reine Mystik sein müßte. (Vansteenberge, *Autour de la docte ignorance.* Münster 1915.)

§ 35. Humor im Kampfe der Weltanschauungen.

In ähnlicher Weise steht der Humorist der Tatsache gegenüber, daß die Menschen, selbst die schärfsten Denker, in so hohem Grade in ihrer Weltanschauung voneinander abweichen. Die Geschichte zeigt, daß verschiedene Wissenschaften zu verschiedenen Zeiten den Anspruch erhoben haben, die einzige oder die höchste Wissenschaft zu sein. So war für Hobbes die Physik ein und alles, für Moleschott die Chemie, für Hegel die Logik, für Bergson die vitalistische Biologie, während für Leibniz und Lotze eine abschließende Weltanschauung nur durch Anwendung psychologischer Analogien auf das Dasein überhaupt gewonnen werden konnte. Selbst die Konflikte, die zwischen den verschiedenen Versuchen entstehen, das Dasein von einer seiner einzelnen Seiten aus zu deuten, nimmt der Humorist in seine Weltanschauung auf als ein Zeugnis dafür, wie wir Menschen nun einmal gegenüber dem Dasein gestellt sind. Er kann hierin mit Sibbern ein Beispiel dafür finden, daß alle Entwicklung, auch die des Denkens, sporadisch vor sich geht. Er sympathisiert mit jedem gründlichen und ehrlichen Streben, einen allgemeinen Gesichtspunkt geltend zu machen, schon indem er an der Größe und Unendlichkeit der Aufgabe festhält. Dieser Gegensatz bedingt, wie schon gesagt, eine wesentliche Seite seines Gesamtgefühls.

Ich habe einmal nach meiner individuellen Erfahrung eine Form dieses Gesamtgefühls zu beschreiben versucht. Da ich keine bessere Beschreibung geben kann und da die, die ich seinerzeit gab, außerdem den Text bildet, den ich in der gegenwärtigen Abhandlung näher zu entwickeln suchte, so setze ich sie hierher („Der menschliche Gedanke" § 158):

„Es gibt einen Standpunkt, auf dem durch die Lebensmischung von Tragödie und Komödie, von Sieg und Niederlage, eine Grundstimmung gewonnen ist, die zugleich den Charakter des Ernstes hat — durch das Große, das erlebt ist, und den Schmerz, den es oft gekostet hat — und der Ironie jedem Versuch gegenüber, in Bildern ausdrücken zu wollen, was in seiner Fülle und durch

seine Gegensätze jede Form sprengt, die man festzulegen versucht. Die Lebensanschauung oder das Lebensgefühl, das so entsteht, hält an der Überzeugung von einer großen Einheit im Dasein fest, sowohl in bezug auf die Werte als auf alle anderen Gegenstände und Elemente, und es kann sich daher ebensowohl den Schickungen des Lebens scherzend gegenüberstellen, weil sie gegenüber jener Überzeugung machtlos sind, wie auch den Versuchen, das Unsagbare zu sagen. Der Scherz bekommt jedoch den Charakter der Wehmut, weil beständig ein Widerspruch darin gefühlt wird, daß das Große so oft mit dem Kleinen verknüpft ist, und darin, daß es nicht glückt, ein abschließendes Wort über den Kern des Lebens und die Bedingungen des Lebens zu finden. Hinter der Ironie und der Wehmut wird eine große Resignation liegen, bald mehr praktisch, bald mehr kontemplativ — bald bitter, bald mutig."

Was mich betrifft, so habe ich den großen Humor als einen der idealen menschlichen Lebenstypen betrachten lernen und als einen, mit dem ich am meisten sympathisiere. Aber es kann ja sowohl eine unglückliche wie eine glückliche Liebe geben (vgl. §§ 26 und 32). Und unglückliche sowie glückliche Liebe zu etwas können zum Verständnis führen.

Daß der große Humor so, wie er hier beschrieben ist, an sich der höchste Lebensstandpunkt wäre, kann, wie schon früher ausgesprochen, nicht behauptet werden. Das große praktische Streben einerseits, das tragische Leiden andererseits können beide höhere Lebensstandpunkte sein als der große Humor. Wie wir später (Kapitel IX) sehen werden, kann sich auch die Erkenntnisfreude zum Gesamtgefühl entwickeln und zum Zentrum in der Seele werden, und es sind nicht die geringsten Geister, bei denen dies eintritt. Etwas Entsprechendes wird auch beim künstlerischen Drange geschehen können. Hier nimmt, ebenso wie beim praktischen Streben, eine große Aufgabe den Sinn gefangen und zieht alle Energie an sich. Aber die großen Aufgaben und die tragischen Schicksale werden nicht allen zuteil. Selbst der, der

ernsthaft gearbeitet und sein Leid gehabt hat, kann sich doch bewußt sein, daß sein Streben nur wie ein Flöckchen war im Vergleich zu denen, die in den großen Kampf gestellt wurden, und daß sein Leid nur wie ein Spiel war im Vergleich zu denen, denen die tiefsten Leiden zuteil wurden.

VII. Handlung und Humor.

§ 36. Der praktische Charakter des Humors.

Nur rein theoretisch kann man zwischen Gefühl und Willen unterscheiden. Jedes Lust- oder Unlustgefühl hängt mit einem Drange zusammen, einer unwillkürlichen Bewegung nach dieser oder jener Richtung. Wenn der Drang mit der Fähigkeit verbunden ist, ein zweckmäßiges Ergebnis zu erreichen, nennen wir diese Verbindung von Drang und Fähigkeit Instinkt. Der Drang wird zum Trieb, sobald sich mit dem Gefühl von Lust oder Unlust eine Vorstellung damit verbindet, wie man das Lustgefühl bewahren und vermehren oder das Unlustgefühl abwehren und vermindern kann. Die aktive Seite eines Gefühlszustandes ist nicht etwas, was erst hinzukommt, nachdem das Gefühl entstanden ist, sondern ist mit ihm von Anfang an verknüpft. Die Frage ist von Anfang an nicht die, wie Drang oder Trieb aus dem Gefühl entstehen, sondern wie sie so gehemmt werden können, daß das Gefühl seinen aktiven Charakter verliert, wenigstens so weit, daß es nicht zum augenblicklichen Handeln kommt. Erst in der späteren Entwicklung des Gefühlslebens entsteht vielleicht ein Gegensatz zwischen ruhenden und aktiven Gefühlen.

Was von allem Gefühl gilt, gilt auch von einem Gefühl, wie es der Humor ist. Der Drang und Trieb, der sich in ihm kund tut, wird sich nach zwei Richtungen bewegen können. Es wird sich ein Drang oder Trieb regen, um sich ins Große zu vertiefen, es zu behaupten, dafür zu kämpfen; aber es wird sich zugleich ein Streben regen, auch dem Geringsten seinen Platz in der Welt zu sichern, vielleicht sogar seine Hand über Dummheit und Bosheit

zu halten, wenn sie nun einmal mit dazu gehören und dazu gehören müssen — kraft des Grundsatzes *felix culpa*, oder weil selbst das Böse nur auf dem Wege der freien Entwicklung gründlich aufgehoben werden kann.

Es steckt, wie wir gleichzeitig gesehen haben (§ 8 Schluß), in jedem Gesamtgefühl eine Ethik im Keime, und es kommt daher, daß ein Wille (das Wort in seiner weitesten Bedeutung) hinter jedem Gesamtgefühl steht, ein Wille, der zum Werten und Handeln führt. Der Ernst im Humor beruht, wie aller Ernst, darauf, daß ein Wert, ein Ziel den einzelnen Stimmungen und den einzelnen Handlungen leitend und bestimmend gegenübersteht.

Viele Psychologen verlassen sich in dem Maße auf die schematische Übersicht und die Eigenschaften („Elemente“) der seelischen Zustände, die eine vorläufige Analyse aufstellt, daß sie die konkreten, wirklich gegebenen und sehr verwickelten seelischen Zustände nur als mechanische Verbindungen solcher Elemente ansehen. Ebenso wie nach einer verbreiteten populären Auffassung die Grundstoffe in der Natur zuerst existieren, vielleicht „von Anbeginn an“, und dann die verschiedenen zusammengesetzten Stoffe später entstehen, so will man auch die seelische Welt aus schematisch aufgestellten seelischen Elementen aufbauen. Man verwechselt das wirkliche Dasein mit der Darstellung in einem Lehrbuch, wo man mit den Elementen anfängt. Es läßt sich nicht leugnen, daß auf seelischem Gebiete Empfindungen, Vorstellungen und Gefühle vorhanden sind, in ihrer abstrakten und isolierten Form das Einfachste, was wir uns denken können. Schon der gewöhnliche Sprachgebrauch hat die Analyse vorgenommen, die zu ihrer Aufstellung führt. Eine kindliche Psychologie operiert nun mit diesen Abstraktionen. Aber sie sind aus ihrem Zusammenhange mit dem Drang und Streben, in dem sie ursprünglich vorkamen, herausgerissen. Erst eine spezielle Entwicklung, eine Differenzierung infolge bestimmter Bedingungen führt zu einer gewissen Isolierung der verschiedenen Seiten oder Eigenschaften des Seelenlebens. Ebenso wie Lust oder Unlust

von Anfang an mit einem Drang und Trieb verknüpft sind, so sind auch unsere Empfindungen von Anfang an Bedingungen für die Auslösung von Reflex- und Instinkthandlungen, und unsere Vorstellungen von Anfang an mit Erwartung und Trieb eng verknüpft. Selbst die wissenschaftliche Forschung beginnt als ein Streben, Mittel für bestimmte Ziele zu suchen; erst später können die Gedanken, die dadurch hervorgerufen werden, unmittelbares Interesse gewinnen. Die Handlung ist nicht ein spezieller Fall von Empfindung, Vorstellung und Gefühl; umgekehrt beruhen diese in dem isolierten Charakter, den ihnen die psychologische Analyse gibt, auf einer Hemmung des unwillkürlichen Dranges zum Handeln. Selbst nachdem die Differenzierung eingetreten ist, behalten alle Erkenntnis- und Gefühlselemente ein Verhältnis zum Handeln. Sie behalten das Gepräge, daß sie Übergangsglieder in einem Streben nach einer gewissen Richtung sind oder durch ein solches Streben hervorgerufen wurden.

Die genetische Psychologie, die dem Seelenleben in seiner tatsächlichen Entwicklung zu folgen sucht, berichtigt in fördernder Weise die Mißverständnisse, die durch Verwechslung der durch eine Analyse des differenzierten Seelenlebens gefundenen Elemente mit den Formen des beginnenden Seelenlebens entstehen können. Wir haben nicht das Recht, das, was wir auf einer späteren Stufe als getrennt und bis zu einem gewissen Grade als unabhängig von Drang und Streben erfassen, ohne weiteres in alle Stufen des Seelenlebens hineinzulegen. Es macht sich hier eine psychologische Antinomie geltend, die der Tatsache entspringt, daß das Denken erst zur Wirkung kommt, nachdem das Seelenleben lange in üppiger Entfaltung gestanden hat; darum versteht es sich schlecht auf seine eigene Vergangenheit und glaubt, daß die Verschiedenheiten, die es jetzt auffindet, in allen Stadien des Seelenlebens, dessen späte Frucht es selbst ist, vorhanden gewesen seien.[82]) Man würde sehr gut die ganze Psy-

82) S. meine Psychologie Kapitel IV und „Der menschliche Gedanke“ § 4. — Die Bedeutung des genetischen Gesichtspunktes gegen-

chologie der Empfindung, der Vorstellung und des Gefühls als Kapitel in der Psychologie des Willens darstellen können. Sogar für die Logik könnte man in ihr einen Platz finden, nämlich im Kapitel, das die Überlegung betrifft.

§ 37. Humor und Kontemplation.

Wenn wir jetzt zum Humor zurückkehren, so muß man einräumen, daß er in einen rein kontemplativen Zustand übergehen kann, in ein Ästhetisieren, bei dem das Gemüt in Gedanken und Bildern schwelgt, während die persönliche Grundlage (siehe Kapitel IV), besonders das Element der Sympathie, sich verwischt. Es kann vorkommen, daß man mit den Gegenständen willkürlich herumwirft und sie versuchsweise in verschiedene Kombinationen bringt, um seine eigene Macht und seine eigene Laune zu genießen. Oder man sieht die Wirklichkeit wie etwas Fernes gleichsam durch ein umgekehrtes Fernglas. Oder man freut sich nur über das Spiel der Formen und Farben, gleichgültig gegen die wirklichen Existenzen, die dahinter stehen. So sieht der junge Mann in Ibsens *„Paa Vidderne“* („Auf den Höhen“) von der Bergwüstenei auf die Vorgänge unten im Tal hinab; die wirklichen Gegenstände des Bildes berühren ihn nicht, obwohl es das Haus seiner eigenen Mutter ist, das brennt, und seine eigene Liebste als Braut eines anderen zur Kirche reitet:

„Auf all das konnt' ich nun ruhig sehn,
Als wie aus weitesten Weiten;
Ein höherer Glanz schien das Bild zu umwehn —
Doch seht, das können nun nie verstehn,
Die drunten im Haufen schreiten.“
(Übertragung von Chr. Morgenstern, Ibsen, Sämtliche Werke I.)

An so etwas hat Goethe wahrscheinlich gedacht, als er den Humor für Herzlosigkeit ausgab und zugleich meinte, daß der Humor kein Gesetz und keinen Halt in sich selbst habe und dar-

über dem rein analytischen ist in der neuesten Zeit nachdrücklich von Edward Thorndike (*Animal intelligence*, 1911. — *Elements of psychologie,* 1905) betont worden.

um leicht in Willkür ausarte (Brief an Zelter, 30. Oktober 1808).[83]) Er denkt an das launige Spiel, das viele Romantiker mit allem zwischen Himmel und Erde trieben und das ihnen keine Zeit zu ernster künstlerischer Durcharbeitung ließ. Und doch ist, sagt er, die höchste, ja einzige Operation der Natur und Kunst die Gestaltung und in der Gestaltung wieder die Spezifikation, die dazu führt, daß jedes Ding etwas Eigentümliches und Bedeutungsvolles wird und dauernd bleibt. — Eher müßte man wohl sagen, wenn der Humor künstlerisch nicht zur Gestaltung individueller Schicksale führt, so kommt es entweder daher, daß der Humorist kein Künstler ist oder daß er in Wirklichkeit kein Humorist ist (in der Bedeutung, in der Goethe selbst das Wort gebraucht, wenn er von Sterne spricht). Der große Humor, sowie er im vorhergehenden beschrieben ist, wird bei künstlerischer Veranlagung gerade dazu führen, sich mit dem einzelnen zu beschäftigen, bis es voll ausgeprägt in seiner Eigentümlichkeit dasteht, der Eigentümlichkeit, die ihm gerade Wert verleiht und seinen Platz im großen Ganzen bestimmt. Der große Humor läßt sich nicht ohne ein doppeltes Interesse denken, das Interesse für das Ganze sowohl wie für das einzelne.

§ 38. Die Gefahr des Humors.

Aber liegt da überhaupt nicht eine Gefahr in einem Gesamtgefühl, wie es der Humor ist, in dem so viele verschiedene, zum Teil wechselseitig entgegengesetzte Elemente vereinigt sind? Wird eine solche Vereinigung von Gegensätzen nicht leicht dazu führen, daß eine Ausgleichung oder Anpassung stattfindet, die schwächend wirkt — daß man den Mittelweg einschlägt, so daß die fruchtbare Energie fortfällt, die durch die Gegensätze ge-

83) In Kierkegaards „*Papirer*“ VI, S. 38 findet sich ein Stück mit der Überschrift „Replik einer humoristischen Individualität“. Was er hier schildert, ist eine Blasiertheit und ein Indifferentismus, die nicht zu der Art stimmen, wie er, ungefähr gleichzeitig, in „*Uvidenskabelig Efterskrift*“ den Humor charakterisiert hat.

rade in ihrer extremen Form ausgelöst werden kann? — Diese Bemerkung verdanke ich einem jungen Freunde, mit dem ich oft das Thema dieser Abhandlung behandelt habe. Ich glaube, daß das Entstehen jedes Gesamtgefühls eine Gefahr mit sich bringen kann, indem seine Elemente sich so verbinden, daß sie nicht mehr einzeln für sich ausgelöst werden. Die Klangfarbe der Verschmelzung oder das Gesetz der Organisation entscheidet jetzt, in welcher Weise man auf ein neues Erleben reagiert. Es besteht ja überhaupt eine Gefahr in jedem erreichten Resultat, in jedem abgeschlossenen Zustande, mag er nun mehr das Gepräge des Gefühls oder der Erkenntnis haben. Anstatt als ein Standpunkt zu neuer Orientierung und neuer Arbeit angesehen zu werden, wird ein solcher Zustand leicht zu einem Abschluß für Leben und Wirken. Aber an sich liegt es nicht im Begriff Gesamtgefühl, daß er ein definitiver Abschluß sein muß. Er kann sehr wohl nur eine Station auf dem Wege bedeuten, eine praktische Abrechnung, die notwendig ist, um sein Leben so fortsetzen zu können, daß die Erlebnisse der Vergangenheit der Zukunft zugute kommen. Aber es ist außerdem ein Umstand von allgemein psychologischem Interesse in diesem Zusammenhang von Bedeutung.

Ein Gesamtgefühl hat im wesentlichen den Charakter eines Gemütszustandes, nicht einer Gemütsbewegung. Es entsteht ja aus einer Zusammenfassung einer Reihe von Erlebnissen, die einzeln für sich mehr oder weniger tiefgehende Gemütsbewegungen hervorgerufen und dadurch dauernd Spuren im Gemüt hinterlassen haben. Und es bezeichnet eine feste Richtung, die das Gefühlsleben jetzt eingeschlagen hat, selbst wenn Schwingungen oder Kräuselungen entstehen können. Und wenn die Bewegung in dieser Richtung begünstigt oder gehemmt wird, werden beständig Gemütsbewegungen ausgelöst werden, die so häufig ganz anderer Natur sind als der Gemütszustand (vgl. § 2, § 7). Liebe zu einer Sache, die man zu der seinen gemacht hat, kann Kampfeslust erzeugen, wenn es darauf ankommt, sie zu verteidigen.

Und daß diese spezielle Gemütsbewegung im Dienste der Sache ausgelöst worden ist, kann dann wieder auf das Gesamtgefühl gegenüber der Sache zurückwirken, seine Klangfarbe ändern oder ein neues Element in seine ganze Organisation hineinbringen. An Stelle der stillen Beschäftigung mit dem Gegenstande des Gefühls kann jetzt eine Stimmung bewaffneter Aufmerksamkeit gegenüber dem, was drohen kann, eintreten. Aber es kann auch sein, daß das Gemüt in seine alte Ruhelage zurückfällt, wenn die Situation aufgehört hat, durch die die Gemütsbewegung hervorgerufen wurde.

Bei der Auffassung von Menschen ist ein Unterschied zwischen dem Charakter als Ganzem zu machen und der besonderen Art, in der er in einer bestimmten Situation zutage tritt. Schon ein alter Ästhetiker (Hurd, zitiert in Lessings „Hamburgische Dramaturgie“ Nr. 73) hat bemerkt, daß selbst die Charaktere Shakespeares, die am kräftigsten gezeichnet sind, nicht in jeder Äußerung oder Handlung ihre wesentlichen oder herrschenden Eigenschaften zum Ausdruck bringen, sondern nur, wenn die Situation dazu einen natürlichen Anlaß gibt. Jedoch möchte ich lieber den Satz umkehren und sagen, wenn die Situation einen Anlaß dazu gibt, können Handlungen oder Äußerungen zum Vorschein kommen, die nicht direkt in den herrschenden Eigenschaften zu liegen brauchen, obwohl sie mit ihnen nicht unvereinbar sind. Das bezeugt Shakespeares tiefes Verständnis der Menschennatur. Jeder Charakter ist wie ein Orchester, das nur in einzelnen Episoden von Solopartien unterbrochen wird. Man tut den dramatischen Dichtern unrecht, wenn man diesen Unterschied übersieht. Schon Aristoteles (Poetik, Kap. 15) begeht ein solches Unrecht, wenn er in der Iphigeneia des Euripides darin eine Inkonsequenz findet, daß sie als eine andere erscheint, wie sie ihren Vater um ihr Leben anfleht, als später, wo sie bereitwillig in den Tod geht. Die Erklärung ist doch ganz einfach. Es ist ihr ja in der Zwischenzeit klar geworden, daß ihr Opfertod für das Griechenheer notwendig ist und daß ihre Weigerung den ritter-

lichen Achilleus dem Untergange preisgeben würde.[84]) Eine ähnlich mißverstehende Kritik habe ich auch über die Medeia des Euripides gehört, daß sie nämlich in der Einsamkeit jammere, aber vor den Frauen der Stadt mit königlicher Würde auftrete. Die meisten Menschen geben ja doch ihren Gemütsbewegungen in der Einsamkeit mehr nach, als wenn sie sich vor anderen Menschen zeigen. Dieser Unterschied braucht durchaus nicht etwas mit dem Charakter gemein zu haben, und er enthält keinen Widerspruch. Eine ähnliche Kritik richtet sich gegen die Antigone des Sophokles, die dem Verbot des Königs, ihren Bruder zu begraben, trotzt und dabei Kraft und Mut zeigt, aber später, als sie den Tod erleiden soll, über ihren frühzeitigen Tod klagt. Es ist doch kein Widerspruch darin, daß sie jetzt, nachdem sie getan hat, was sie für ihre Pflicht ansah und dabei einen kecken Trotz zeigte, jetzt als das griechische junge Mädchen auftritt, das sie in Wirklichkeit ist. Es ist kein Widerspruch darin, daß das Orchester wieder ertönt, nachdem das durch eine bestimmte Situation begründete Solo zu Ende ist.

Nur zeigt die Erfahrung, daß in den harmonischen Zeiten des Gemütszustandes nicht immer leicht zu verstehen ist, was man unter einer plötzlichen Gemütsbewegung unwillkürlich ausführte, indem auf einmal Drang und Fähigkeit geweckt wurden. Die Augenblicke des Handelns stellen die größte Konzentration dar, über die das Seelenleben verfügt; in ihnen vollzieht sich die innigste Sammlung aller Gemütskräfte nach einer einzigen Richtung hin. In dem Augenblick des Entschlusses kann die Konzentration sich zur Ekstase steigern. Kein Wunder, daß man späterhin nicht den Eifer, die Begeisterung versteht, oder die Hitzigkeit oder die Kraft, die man in solchen Augenblicken bewiesen hat. Man kann in der Erinnerung über dem schwindelig werden, was beim Erleben oder der Ausführung keinen Schwindel erregte. Im Augenblick des Handelns waren Gemütsbewegungen

84) Siehe Gertz' Übersetzung der Iphigeneia in Aulis. Note zu Vers 1368.

vorhanden, die in Gegensatz zu dem sonst herrschenden Gemütszustande traten und eine Zeitlang alle Energie in Beschlag legten.

Ein eifriger Bergsteiger erzählte Ludwig Feilberg *(Samlede Skrifter*, S. 736) von einem gefährlichen Abstieg auf einem steilen und eisigen Abhang. „Wenn ich später", fügte er hinzu, „an die Begebenheit zurückdachte, wie ich mich vorsichtig auf dem Rücken hinunterschob und mich dem Rande des Abgrundes so sehr zu nähern suchte, daß ich hinuntersehen konnte, überkam mich ein Gefühl des Schreckens. Es war eigentlich merkwürdig, denn in dem Augenblick selbst war von keinem Schrecken die Rede. ... Man hatte anderes zu tun." Der Anthropologe G. H. Schneider berichtet einen ähnlichen Zug aus eigener Erfahrung. Während eines botanischen Ausfluges in Kreta wurde er von einigen bewaffneten Hirten angegriffen und konnte sich nur durch eine halsbrecherische Flucht über einen steilen Abhang retten. „Von Block zu Block sprang oder vielmehr stürzte ich, oft in gefährlichen Sprüngen, in Todesangst den Berg hinunter und erreichte so die nächste Landstadt. ... Später staunte ich nur über meine unfehlbare Sicherheit bei den gefährlichsten, rasch aufeinander folgenden verschiedenen Sprüngen von Stein zu Stein, und doch konnte von Überlegung keine Rede sein." (G. H. Schneider, Der tierische Wille, S. 203). — Ein köstliches und zugleich rührendes Beispiel kommt in Goldschmidts *„Min Onkels Tömmerplads"* (Der Zimmerplatz meines Onkels) vor. Der alte Kaufmann befindet sich in angstvoller Spannung wegen eines seiner Schiffe, von dessen Kapitän er besonders viel hält. Plötzlich geht die Ladentür auf, und der Kapitän tritt ein. „Onkel sah auf — im nächsten Augenblick setzte er über den Ladentisch und fiel dem Eintretenden um den Hals." — Als sich seine Bewegung gelegt hatte, sah man, wie der alte Mann mit bedenklichem Blick die Höhe und Breite des Tisches maß, über den er so unwillkürlich gesetzt war.

Man kann also nicht aus der anscheinenden Ruhe des Gesamtgefühls auf Abwesenheit von Energie in den augenblick-

lichen Situationen schließen. Wenn man von der Stärke eines Gefühls spricht, muß man daran denken, daß es sich auf zweierlei Weise äußern kann, in der Form der Innerlichkeit, im Gemütszustande, und in der Form der Heftigkeit, in der Gemütsbewegung, und daß diese beide Arten zueinander in Wechselwirkung stehen können.

Wenn es schwierig ist, aus der Welt der Erinnerung die Energie zu verstehen, mit der man in der Vergangenheit handelte, so ist es oft noch schwieriger, aus dem Zustand der Gegenwart sich in den Zustand hineinzudenken, den ein zukünftiges Handeln verlangt. Hier kann der Abstand zwischen der Größe der Aufgabe und dem, was man selbst ausrichten zu können glaubt, so groß sein, daß er sich nicht ausgleichen läßt; jede Möglichkeit, ihn annähernd zu überbrücken, verblaßt. Die Tagebücher Amiels *(Journal intime)* haben hierin ihr beständiges, immer aufs neue variiertes Thema. „Das Ideal", sagt er (I, S.22; 102), „vergiftet für mich jeden unvollkommenen Besitz. . . . Es gilt für mich alles oder nichts. Die Ironie nimmt auf Grund eines Vergleichs mit dem geahnten oder erträumten Ideal weder sich selbst noch die Wirklichkeit ernst." Es war das Unglück Amiels, daß er nicht Humorist werden, nicht dazu gelangen konnte, das Kleine zu sehen — auch das Kleine, das er selbst auszurichten vermochte — nicht nur in seinem Gegensatz zum Großen, sondern auch in seinem Zusammenhange mit diesem. Daher seine Willenlosigkeit, sein Mißtrauen gegen sich selbst; er konnte sich selbst nicht ernst nehmen, höchstens konnte er Mitleid mit sich selbst fühlen.[85]) Der Humor verbindet die Größe des Ideals und die Kleinheit der Handlung, die Ironie über die eigene Begrenzung und die Bewunderung für das Vollkommene. Er betont die positive Bedeutung vom Scherflein der Witwe. Er ermöglicht angestrengte Ar-

85) *„Je n'aime que le sérieux, et je ne puis prendre au sérieux mes circonstances ni moi-même . . . je me prends perpétuellement en pitié au nom de tout ce qui est beau et admirable." Journal intime* (Genf 1908) I, S. 239.

beit, während er doch dem Gedanken Raum gibt, daß wir, wenn man den höchsten Maßstab anlegt, doch nur unnütze Diener sind. Die Ironie kann hier in den Dienst des Humors treten, indem man im Augenblick des Handelns sich selbst ernst nimmt, obwohl man sehr wohl weiß, daß selbst die größte Arbeit nur Scherz ist, wenn das Ideal recht hoch gesteckt wird; — hinter diesem Scherz liegt ein Ernst, der gerade den idealen Maßstab vertritt (vgl. § 18).

Der Gemütszustand, der den Humor ausmacht, ist in der Arbeit verteilt und indirekt in ihr enthalten, wenn sie ohne Wichtigkeit, ohne Sentimentalität, ohne bedrückende Schwermut, ohne redseliges Verweilen getan wird. Voraussetzung ist, daß selbst wenn das Ideal, das vor uns stand, nicht vollauf verwirklicht wird, und selbst wenn im Laufe des Lebens viel Wertvolles verschwindet, die Wertquelle doch beständig im Verborgenen rinnt und es nur gilt, tief genug zu graben, um sie zum Sprudeln zu bringen. Im Gemüt selbst, das getrost eine unvollkommene Handlung in die Welt der Veränderungen und Illusionen hineinsetzt, steckt größerer Wert als in den geistvollen Reflexionen und Phantasien des weichen Träumers. Ebenso wie der tragische Held gerade im Untergange seine Hoheit zeigt, so zeigt der, der sich nicht von der Unvollkommenheit alles Endlichen davon abschrecken läßt, zu tun was er vermag, daß Hoheit in seinem Gemüte ist.

§ 39. Kierkegaard wider den Humor.

In seiner tiefsinnigen, von eindringender psychologischer Erfahrung zeugenden Schrift „*Sygdommen til Döden*“ (Die Todeskrankheit) (*Skrifter* XI), dem glänzendsten von allem, was er geleistet hat[86]), hat Kierkegaard die Gegensatzverhältnisse geschildert, mit denen wir uns in diesem Kapitel beschäftigt haben. Ich erwähne seine Worte für die wichtigsten Gegensätze und das Verhältnis des Humors zu ihnen.

86) S. über diese Schrift „*Danske Filosofer*“, S. 163.

„Die Verzweiflung der Unendlichkeit, daß man der Endlichkeit ermangelt" entsteht, wenn man sich nicht mit der Begrenzung zufrieden geben will, der alle Verwirklichung von etwas Großem unterworfen ist. „Die Verzweiflung der Möglichkeit, daß man der Notwendigkeit ermangelt" entsteht, wenn man sich in leere Wünsche und Hoffnungen oder auch in Angst und Schwermut verstrickt. Von dieser Form der Verzweiflung befreit der große Humor. Und das gleiche gilt von den zwei entgegengesetzten Formen — „dem Mangel der Endlichkeit an Unendlichkeit" und „dem Mangel der Notwendigkeit an Möglichkeit". Denn der Humor weist auf größere Horizonte hin und dadurch auf mehr Möglichkeiten als der enge Blick, dem alle Sunde[86a]) so leicht verschlossen zu sein scheinen, entdecken kann.

So tiefsinnig auch Kierkegaard diese Gegensätze in ihren extremen Formen geschildert hat, so würde er doch entschieden abgeleugnet haben, daß der Humor ihnen je abhelfen könnte. In seiner Jugendschrift über den Begriff Ironie (XIII, S. 379) nennt er den Standpunkt Solgers, der im wesentlichen mit dem zusammenfällt, was ich den großen Humor nenne, eine Art kontemplativer Andacht und meint, daß er nur dazu führt, in einer unwirklichen Wirklichkeit zu leben, und daß er nur die negative Seite des Großen betont und nicht zu einer höheren Wirklichkeit emporgelangt, die nach seiner Auffassung nur erreicht wird, wenn man theologische Voraussetzungen anlegt. Und in seiner philosophischen Hauptschrift (*„Uvidenskabelig Efterskrift"* VI, S. 525) betrachtet er den Humor, den er doch in den „Stadien des Lebensweges" (*„Stadier paa Livets Vej"* VI, S. 393) als Ausdruck von Geistesstärke bezeichnet hatte, als einen Widerruf, ein Sichhinausziehen aus der Existenz, eine rückwärtige Perspektive, ein Stillstehen, ein Leben in der Welt der Erinnerung.

Hiermit stimmt es doch nicht gut überein, daß das „Stadium", das von ihm als Humor bezeichnet wird, später in der Reihe folgt

86a) Ein dichterischer Ausdruck aus Oehlenschlägers *„Hakon Jarl"* zur Bezeichnung einer verzweifelten Situation.

als das ethische „Stadium“. Nach Kierkegaard darf jedes folgende Stadium nicht das vorhergehende verleugnen, sondern muß seine Überlegenheit dadurch erweisen, daß es alles Wahre und Berechtigte an diesem in sich aufgenommen hat. Der Humor würde kein höheres Stadium als das ethische sein, wenn er dieses verleugnete. Er würde dann selbst vor einem ethischen Richterspruch nicht bestehen, anstatt gerade reichere Bedingungen für das Ethische aufzuweisen, wie es der im vorhergehenden beschriebene große Humor tut. Aber das Geheimnis liegt darin, daß alle „Stadien“, die zwischen dem Genußstadium (dem „ästhetischen“) und dem streng religiösen lagen, mehr und mehr ihre Bedeutung für Kierkegaard verloren. Auch der „Humor“ wurde zwischen dem Evangelium des Genusses und dem Evangelium des Leidens eingeklemmt und ganz zerdrückt, und Kierkegaard nahm eigentlich zurück, was er als eine höhere, rein humane Art der Lebensauffassung beschrieben hatte. Er hat feine Beiträge zu der Psychologie des großen Humors geliefert, aber schließlich konnte er ihn doch nicht zu seinem Rechte kommen lassen als einen Lebenstypus, der auf Grund der Lebenserfahrung erwachsen ist.

VIII. Historische Bedingungen des Humors.

§ 40. Humor als eine moderne Erscheinung.

Der psychische Prozeß, durch den ein Gesamtgefühl entsteht, kann nicht unter allen Verhältnissen vor sich gehen. Jedes Gesamtgefühl wird durch soziale und historische Verhältnisse bedingt, bekommt einen historischen Charakter, und es ist ein Gegenstand besonderer Untersuchung, wieweit die Bedingungen für sein Entstehen zu einer gewissen gegebenen Zeit vorhanden sind. Es ist eine der Fragen der Psychologie, bei denen diese die historische (soziologische, vergleichende) Methode benutzen muß. Weder Selbstbeobachtung noch Experiment oder Analyse können hier den Ausschlag geben. Es geht hier mit dem Humor, wie es mit anderen Gesamtgefühlen geht, zum Beispiel dem National-

gefühl, dem Pflichtgefühl, dem religiösen Gefühl, dem Gefühl für Naturschönheit usw. Man hört bisweilen die Meinung, daß es der Wissenschaft schädlich ist, einzuräumen, daß tatsächlich solche Gefühle existieren, weil man dadurch eine gewisse Gültigkeit dessen einräumt, was Gegenstand der Gefühle ist, oder der Vorstellungen, an die sie geknüpft sind. Aber in der Anerkennung, daß ein Gefühl existiert, liegt durchaus nichts in bezug auf die Gültigkeit oder den Wert seines Gegenstandes. Und wenn es sich zeigt, daß es an bestimmte historische Bedingungen geknüpft ist, so ist es klar, daß die Zeit des Gefühls auch vorüber sein muß, wenn diese Bedingungen fortfallen. Nach der Auffassung des religiösen Problems, die ich in meiner Religionsphilosophie entwickelt habe (und später im Schlußabschnitt von „Der menschliche Gedanke"), ist die entscheidende Frage in religionsphilosophischer Hinsicht gerade die, ob stets die Möglichkeit des religiösen Dranges und Gefühls vorhanden sein wird, nachdem die objektive wissenschaftliche Gültigkeit der religiösen Vorstellung aufgegeben ist. Die psychologisch-historische Methode löst hier die spekulative und metaphysische ab. Und diese Methode muß auch angewandt werden, was den Humor betrifft.

Einzelgefühle der Freude oder des Kummers, des Erhabenen oder Lächerlichen, des Tragischen oder Komischen können möglich sein, ohne daß doch die eigentümliche Komplikation ermöglicht wird, durch die sich aus dem Zusammenspiel dieser Gefühle ein Gesamtgefühl wie der Humor entwickelt. Dieser ist jedenfalls, wie wir gesehen haben (§ 10), zuerst in neuerer Zeit beobachtet und beschrieben, besonders in den letzten Jahrhunderten. Wohl darf man daraus nicht ohne weiteres schließen, daß er vorher nicht existiert habe. Es ist ein Unterschied zwischen der Bedingung für die Existenz eines seelischen Zustandes und der Bedingung für seine Beobachtung und Beschreibung. Aber wir haben deshalb doch auch nicht das Recht zu behaupten, daß auch auf früheren Entwicklungsstufen möglich gewesen ist, was wir jetzt beobachten können oder beschrieben sehen. Es gibt zum

Beispiel Unterschiede und Distinktionen, die wir mit Leichtigkeit machen, nachdem die Entwicklung eine gewisse Stufe erreicht hat, die sich aber nicht ohne weiteres auf frühere Stufen anwenden lassen. Und etwas Entsprechendes gilt für Gesamtzustände, die auf einem Zusammenspiel mannigfacher Elemente und Bedingungen beruhen, die nicht immer vorhanden sind.

Psychologie und Ästhetik sind sich ganz einig darin, daß der Humor ein modernes Phänomen ist. Cervantes und Shakespeare werden oft die ersten Schriftsteller genannt, in deren Werken dieses Gesamtgefühl als Grundstimmung empfunden wird. Die Auffassung, die das Altertum von Charakteren und Schicksalen hatte, war einfacher. Man hielt sich an große und reine Linien, und sehr zusammengesetzte Persönlichkeiten und Begebenheiten werden nicht dargestellt. Die Alten hatten ganz gewiß ein lebendiges Gefühl für das Gesetz der Begrenzung, dem alles Menschliche, ja alles in der Welt unterworfen ist. Infolge eines „göttlichen Neides", der dem entspricht, was die moderne Romantik die „Weltironie" genannt hat, sind großes Glück und jäher Untergang eng miteinander verknüpft. Insoweit bestand hier die Möglichkeit zu einem Gesamtgefühl, in das entgegengesetzte Stimmungen als Elemente eingehen konnten. Aber die Griechen scheinen bei dem sukzessiven Verhältnis zwischen diesen Gegensätzen von Licht und Dunkel, Glück und Unglück stehengeblieben zu sein, ohne daß die Gegensatzglieder dazu gelangten, sich auf einmal geltend zu machen, und dadurch als Elemente in ein Gesamtgefühl eingehen konnten (vgl. § 6).

Plato bespricht im Dialog „Philebos" mehrere gemischte Gefühle, ohne daß die Art, in der sie entstanden sind, näher angegeben wird. Nicht nur als Gefühle bei einem Drama, sondern auch in der „ganzen Tragödie und Komödie des Lebens" erleben wir solche gemischten Gefühle (S. 50 B). Tragödie und Komödie standen für Plato (in einer Periode seiner Gedankenentwicklung) in enger Verbindung. Aber leider wird in dem berühmten Schlusse des „Symposion" nur gesagt, daß es die Aufgabe desselben Man-

nes ist, Komödie und Tragödie zu dichten. Bei Plato könnte man vielleicht den großen Humor voraussetzen, wenn man sieht, wie er gerade im „Symposion" die Gegensätze des Lebens zusammenstellt und durch Scherz und Ironie die größten Gedanken zur Entfaltung kommen läßt. Aber zur vollen Entwicklung als Gesamtgefühl ist der Humor doch nicht gekommen, teils wohl auf Grund des Pessimismus, der seine letzten Jahre prägte, teils und vielleicht in erster Linie, weil er hauptsächlich damit beschäftigt war, seine Gedanken in systematischer Form zu entwickeln. Auf diesen letzten Punkt werden wir im nächsten Kapitel zurückkommen.

Daß Plato nicht der Blick dafür fehlte, wie sich aus dem Wechsel verschiedener Gefühle ein Gesamtzustand entwickeln kann, sieht man, wie oben (§ 2) besprochen, aus seiner Beschreibung der Art, wie Charakterfestigkeit („Tapferkeit") entsteht. Aber für das Gesamtgefühl, das wir Humor nennen, hat er keinen Blick gehabt. Er hat nicht in dem lebendigen Verhältnis zum Leben gestanden wie sein großer Meister. Seine Psychologie hat nicht vermocht, den Gesamtzustand darzustellen, der hinter dessen Lebenswirksamkeit lag und gerade das größte Beispiel des großen Humors bildet. Dies widerspricht nicht dem Satze, daß zwar die Ironie ein antikes, der Humor aber ein modernes Gefühl ist. Denn Sokrates steht gerade an einem Durchbruch, wo die Antike über sich selbst hinausweist, und gerade darum kann er als ein Repräsentant, nicht nur einer einzelnen Zeit, sondern überhaupt allen menschlichen Strebens gelten. Ich komme auch auf diesen Punkt im nächsten Kapitel zurück, aber bemerke vorläufig folgendes.

Hegel und Kierkegaard haben nachgewiesen, daß die Ironie die natürliche Form des Durchbruches im Altertum war, wo sich die Persönlichkeit zum erstenmal in Gegensatz zu der gegebenen, überlieferten Ordnung der Dinge stellt und danach strebt, eine kleine Welt für sich zu bilden. Vorläufig kommt es nur darauf an, das Recht auf ein eigenes Selbst zu behaupten, seine eigenen Gedanken zu denken, das Leben auf seine eigene

Art zu nehmen. Aber solange sich noch nicht eine neue umfassende Gedankenwelt und eine neue soziale Ordnung entwickeln kann, so lange ist es natürlich, daß der einzelne anscheinend auf das Überlieferte eingeht und sich auf den Standpunkt der andern zu stellen sucht, obwohl das in den vorliegenden Gedanken und Ordnungen Gegebene nicht im Ernst seinen wirklichen Standpunkt ausdrücken kann. Er kämpft für ein formales Recht; ein solches bezeichnet nämlich das Persönlichkeitsprinzip (s. § 16); — aber es fehlt vorläufig ein realer Inhalt. Oft wird der Scherz seinen Kopf hinter dem Ernst in neckischer Weise hervorstecken. Wenn man Sokrates nur als Ironiker bezeichnet, übersieht man, daß der Scherz, der hinter dem scheinbaren Ernste liegt, selbst wieder Ausdruck eines tieferliegenden Ernstes sein kann (s. § 18). Die neuen Gedanken und Ordnungen, die die gegebene Kultur ablösen, können sich vorläufig nur in rein subjektiver Weise äußern durch die Rückkehr der Persönlichkeit zu sich selbst und durch ihre Freimachung von den bisherigen Formen. Alle Objektivität beginnt subjektiv, in der Form der Subjektivität. Darum ist ein Mann wie Sokrates nicht nur der große Ironiker, sondern auch (ohne es zu wissen) der große Verkünder. Der Scherz, der hinter dem nach außen gekehrten Ernst liegt, ist insofern nicht nur der Scherz der Befreiung (§ 13), sondern steht im Dienste eines Ernstes, der sich noch nicht in positiver Weise gestalten läßt. Die Ironie ist ein Ausdruck des Humors. Je mehr die subjektive Grundlage der Ironie vertieft wird, desto mehr wird sie zum Humor. In gewissem Sinne kann man den Humor subjektiver nennen als die Ironie, weil er eine tiefere Schicht in der Persönlichkeit voraussetzt, als die Ironie an sich zu tun braucht. So hat Schopenhauer ausgesprochen, daß die Ironie objektiv ist, der Humor subjektiv, und er findet hierin die Erklärung dafür, daß das Meisterstück der Ironie im Altertum erschien, während der Humor ein modernes Gefühl ist („Welt als Wille und Vorstellung“ II, Kap. 8). Aber wenn es die Aufgabe des Persönlichkeitsprinzips ist, sowohl das Gedankenleben zu durchdrin-

gen — indem man Wert darauf legt, daß alle Erkenntnis und alle Überzeugung durch Selbsttätigkeit gewonnen werden muß — als auch das soziale Leben — indem man die Freiheit des einzelnen überall da vertritt, wo sie nicht die Freiheit anderer verletzt — so kündigt sich in dem großen Humor eine objektive Tätigkeit höheren Ranges an, als die ist, von der sich die Ironie freizumachen sucht. Die neue Welt, die als Keim im Persönlichkeitsprinzip des Sokrates lag, brauchte Jahrtausende zu ihrer Entfaltung, und sie kämpft noch um ihre Existenz.

§ 41. Humor als individualisiertes Gesamtgefühl.

Gesamtgefühle sind nicht nur zusammengesetzter, sondern auch individueller nuanciert als Einzelgefühle. Denn die Einzelgefühle, die als Momente in ein Gesamtgefühl eingehen, können in dieser neuen Gesamtheit in höchst verschiedenem Verhältnis zueinander stehen, und dadurch werden bedeutungsvolle Verschiedenheiten in der Klangfarbe des Gesamtgefühls bei den verschiedenen Individuen bedingt. Unterschiede im Gefühlsleben der Individuen beruhen eher auf solchen verschiedenen Klangfarben als darauf, daß ein Einzelgefühl bei einem Menschen ganz fehlt. Umgekehrt wird natürlich die Möglichkeit selbst, daß ein Gesamtgefühl entsteht, in hohem Grade durch die ursprünglichen individuellen Eigentümlichkeiten bedingt sein.

Die verschiedenen Temperamente werden in bezug auf den Humor nicht gleich guten Nährboden für sein Entstehen bieten. Es ist, wie ich glaube[87]), Grund vorhanden, acht Haupttemperamente zu unterscheiden, die teils durch die Schnelligkeit und die Stärke der Einwirkung und Reaktion bestimmt werden, teils durch das Vorherrschen des Lust- oder des Unlustgefühls. Zwei dieser Temperamente werden guten Nährboden für den Humor abgeben, nämlich das düstere, starke und langsame (das melancholische) und das düstere, schwache und langsame (das keinen

87) S. meine Psychologie VII C, 1. — Vgl. auch Alfr. Lehmann, Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens, S. 390.

geläufigen Namen hat), indem sie von Anfang an, jedes in seiner Weise, die düstere Seite des Lebens eine hervorragende Rolle spielen lassen. Die lichten Temperamente, in ihren starken sowohl wie in ihren schwachen, in ihren schnellen wie in ihren langsamen Formen, werden nicht so leicht die großen Schatten in dem Landschaftsbilde des Lebens, das sich unwillkürlich im Bewußtsein bildet, hervortreten lassen. Und die anderen düsteren Temperamente, sowohl das starke und schnelle (das cholerische) und das schwache und schnelle (das keinen Namen hat), werden nicht leicht einen solchen Zustand des Verweilens möglich machen, wie es der Humor voraussetzt; „Schnelligkeit" bedeutet ja die Neigung, zum Handeln oder zu anderen Zuständen überzugehen. — Mit dem Temperament wirken die Erfahrungen zusammen, die man macht, und das Denken, das man anwendet.

Natürlich können die genannten düsteren Temperamente den Humor unmöglich machen, wenn sie nicht die Erfahrungen zu ihrem vollen Rechte kommen lassen. Der Ernst wird ja im Humor den Scherz zur Ausdrucksform haben können und muß mit Milde und Verständnis für das vereinbar sein, was das Leben bringt, selbst wenn es nicht ohne weiteres zu unserer herrschenden Stimmung paßt. Die lichten Seiten des Lebens müssen auch ihre Wirkung ausüben können.

Von den zwei entgegengesetzten Lebensstimmungen, dem Optimismus und dem Pessimismus scheint doch der Optimismus ein größeres Hindernis für das Entstehen des großen Humors zu sein als der Pessimismus. Der Optimismus hat eine Neigung, sich auf der Oberfläche zu bewegen, sowohl im Denken als auch im Fühlen; er legt sich die Dinge auf möglichst bequeme Weise zurecht und nimmt die theoretischen und praktischen Probleme nicht so gründlich, wie es der große Humor voraussetzt. Aber der Pessimismus kann auch den Humor unmöglich machen, besonders durch seine Geringschätzung der Erfahrung.

In seiner Charakteristik von George Eliot bemerkt Leslie Stephen, was jeder Leser ihrer Werke bestätigen wird, daß sie eigent-

lich nur in ihren ersten Büchern *(Adam Bede, The mill on the floss, Silas Marner)* als Humorist hervortritt. Späterhin bewirkte ihre zunehmende melancholische Stimmung, daß die lichten Seiten des Lebens in ihren Schilderungen in den Hintergrund gedrängt wurden. Aber der Grund liegt zugleich und zum wesentlichen Teile darin, daß sie in ihren früheren Werken auf eigene Erlebnisse und Erinnerungen baut, während sie sich später einem direkten Konstruieren von Personen und Begebenheiten überließ. — Hier tritt die Wechselwirkung zwischen Temperament und Erfahrung deutlich hervor.

Wichtiger als das Temperament ist doch vielleicht der früher besprochene Unterschied zwischen Einmal-Geborenen und Zweimal-Geborenen (s. § 2) — zwischen Naturen, die sich kontinuierlich entwickeln, und Naturen, deren Entwicklung sich durch einen Bruch und Sprung vollzieht. Die Zweimal-Geborenen werden die entgegengesetzten Seiten des Lebens stärker erfahren, weil ihre Erfahrungen sukzessiv sind, nicht simultan. Unter sonst gleichen Umständen wirken sukzessive Gegensätze stärker als simultane, die als Teile der gleichen Erlebnisse auftreten. Die Zweimal-Geborenen besitzen die Möglichkeit, stärkere Kontraste zu erleben, als es die Einmal-Geborenen in der Regel tun. Es kann sogar für solche Zweimal-Geborenen, deren Leben sich in Perioden spaltet, zwischen denen sogar das Band der Erinnerung zerreißt, sehr schwierig sein, zur Verschmelzung oder Organisation der in höchstem Grade gegensätzlichen Gefühle zu gelangen, die sukzessiv das Gemüt beherrschen. Aber wenn es trotzdem geschieht, daß die Verbindung glückt, werden die Zweimal-Geborenen Humoristen größten Stils werden. Bei den Einmal-Geborenen dringen die Gegensätze nicht so leicht ins innerste Seelenleben ein; ihre Entwicklung hat den Charakter der Expansion, der Selbstentfaltung. Jedoch können Erlebnisse und Erfahrungen auch den innerlich harmonischen Charakteren einen solchen Einblick in die Tiefen und das verwickelte Wesen des Lebens geben, daß sie die Bedingungen für ein Gesamtgefühl, wie

es der große Humor ist, bekommen. Wenn Shakespeare, worauf vieles hindeutet, zu den Einmal-Geborenen gehört hat, so hat er die Bedingungen für seinen Humor auf diese Weise bekommen können.

Daß der Humor besonders ein modernes Gefühl ist, hängt mit seinem ausgeprägten individuellen Charakter zusammen, der wieder eine Folge seines zusammengesetzten Charakters ist, welcher eine Menge verschiedener Klangfarben darbietet. Ethische und religiöse Gefühle sind auch Gesamtgefühle; aber sie haben eine Stütze, eine für alle Individuen einer sozialen Gruppe gemeinsame Stütze in den Gesellschaftsnormen und in den Formen des Kultus, so daß individuelle Nuancen nicht so leicht vorkommen oder jedenfalls nicht so leicht entdeckt werden — und wenn sie entdeckt werden, oft als etwas dastehen, das verdrängt werden muß. Der religiöse Kultus ist jahrtausendelang eine wichtige Grundlage der Gesamtgefühle gewesen. Durch ihn werden die einzelnen Individuen in wechselnde Stimmungen versetzt von Furcht und Hoffnung, Trauer und Freude, Leid und Herrlichkeit, die Punkt für Punkt durch objektive, anschauliche Bilder und Überlieferungen bestimmt werden. „Karfreitag war ein bitterer Tag, doch schön war Ostermorgen." Dieses Motto paßt ebensowohl auf viele Formen des orientalischen und griechischen Kultus wie auf das größte Fest der christlichen Kirche. Das individuelle Stimmungsleben bewegt sich hier in vorgeschriebenen Rhythmen. Humor dagegen ist ein Lebensergebnis, das nur auf eine für jedes einzelne Individuum eigentümliche Weise erreicht werden kann, indem es auf dem Verhältnis des Individuums zu den Erlebnissen beruht, die ihm zuteil werden und vielleicht keinem anderen. Auch auf ethischem und religiösem Gebiete tritt in neuerer Zeit die Individualisierung immer mehr hervor, wovon ein komplizierterer Charakter der ethischen und religiösen Probleme die Folge ist.

Es trifft nicht ganz zu, was Jean Paul (Vorschule der Ästhethik § 76) sagt, daß es einen Ernst für alle gibt, aber einen Hu-

mor nur für einige wenige. Denn immer mehr wird auch der Ernst individualisiert. Und die größten Zusammenstöße finden da statt, wo ernsthafte Menschen einander nicht verstehen.

Der Humor setzt also eine Komplizierung, eine Subjektivierung und eine Invidualisierung des Gefühlslebens voraus, was wesentlich der neueren Zeit angehört, obwohl Sokrates als der große Bahnbrecher dieser ganzen Entwicklung dasteht. Wie alle großen Meister ist er zugleich ein großer Anreger und ein Symptom dessen, was im Entstehen war und was sich später infolge mannigfacher historischer und sozialer Änderungen entwickeln sollte. Bei einer bedeutungsvollen Änderung auf dem intellektuellen Gebiete müssen wir noch ein wenig verweilen.

§ 42. Der Einfluß der Renaissance und des Kritizismus.

Das griechische Geistesleben entwickelte sich unter einem begrenzten Horizont, sowohl in bezug auf Naturkenntnis wie auf historische Erfahrung. Der Gegensatz zwischen dem großen Zusammenhange des Daseins und den begrenzten menschlichen Idealen und menschlichen Schicksalen konnte sich nicht ernsthaft geltend machen. Das Dasein stand als ein geschlossenes Ganze da, das sich als eine Heimstätte für alles auffassen ließ, was Drang und Denken zu gestalten vermochten. Das Mittelalter bewahrte dieses begrenzte Weltbild. Griechische Gedanken wurden in mehr oder weniger gezwungener Weise bei der intellektuellen Ausgestaltung der Dogmen angewandt. Und nachdem die lebendige ekstatische Erwartung der urchristlichen Zeit ruhigeren Gedanken Platz gemacht hatte, entstand die Aufgabe, das Gefühlsleben in den Rahmen einzuordnen, den das Weltbild des Altertums und die dogmatisch ausgestaltete Glaubenslehre gemeinsam bildeten. In diesem Rahmen konnten sich Liebe und Begeisterung, Ernst und Jubel sicher und reich entfalten. Bisweilen konnte aus dem Drange des Gefühlslebens der Grund zur Umformung des Kultus gelegt werden und dadurch zur Ausbildung neuer Dogmen,

wie es zum Beispiel bei der Madonna-Verehrung geschehen ist. Aber durchgehends sorgte die Kirchenautorität dafür, daß die dogmatischen Grenzen nicht überschritten wurden, selbst nicht durch die kühnsten Schwingungen der Mystik. Für ein Gesamtgefühl, das sich auf Lebenserfahrung aus erster Hand gründete, waren keine Entwicklungsbedingungen vorhanden.

Hierin brachte die Renaissance eine Veränderung, teils durch ihre Entwicklung des natürlichen Menschen, teils durch ihre Erweiterung des Weltbildes. Neue geistige Lebensbedingungen entstanden. Man sah das Menschenleben in seiner rein natürlichen Entfaltung auf dem Hintergrunde einer unübersehbaren Weltordnung. Dieser Gegensatz führte teils zu einer kühnen Selbstbehauptung als Grundlage aller persönlichen Entwicklung, teils dazu, als Charaktereigenschaft und Grundlegung den hohen Sinn hervorzukehren, der zutage tritt, wenn man das Leben mit all seinen Interessen und Aufgaben als eine verschwindend kleine Episode in einer unübersehbaren Ordnung der Dinge betrachtet. — Das Wort hoher Sinn, Hochherzigkeit *(magnanimitas* oder *sublimitas)* war ein Schlagwort in der Literatur der Renaissance. Die Eigenschaft, die es bezeichnet, erschien als eine natürliche Entfaltung der freien Kraft, mit der man das Leben und seine Aufgaben anzufassen gesonnen war. Unter verschiedenen Formen trat dieser Begriff bei den Moralphilosophen[88]) der älteren Renaissance hervor und bekam besonders weitergehenden Einfluß auf die foglende Zeit durch die Ethik Telesios, nach der Hochherzigkeit die höchste Form der Selbstbehauptung ist.[89]) Bei Bruno, Descartes und Spinoza vereint sich dann mit der rein psychologischen Auswirkung der Hochherzigkeit der Einfluß des neuen Weltbildes in seiner Unübersehbarkeit. Was bei einer Natur wie Pascal Schrecken erweckte, der verschwindend kleine Platz

88) Fiorentino, *Il Risorgimento Filosofico nel Quatrocento.* Kap. IV. — A. Herrlin, *Renæssancens Etik.* (Als Manuskript gedruckt.)

89) Geschichte der neueren Philosophie I, S. 109.

der Menschheit im Universum, das erweckte bei den großen Denkern der Renaissance gerade ein Gefühl von Adel und Würde.

Nicht nur die größere Ausdehnung in Zeit und Raum wirkte auf das Gemüt. Der Erweiterung des Weltbildes folgte ein beständig tiefer eindringendes Verständnis für die Gesetzmäßigkeit des Daseins. Das Weltbild bewies immer mehr, daß alles in der Welt in einem inneren Zusammenhange stehe, das Geringste wie das Höchste, durch allgemeine Gesetze.[90]) Das Staubkorn und der Erdball bewegen sich nach den gleichen Gesetzen. Nichts ist isoliert und zufällig. Selbst das Unbedeutendste hat seinen bestimmten Platz im Dasein, und zwar kraft desselben Gesetzes, das dem Großen seinen hervorragenden und in die Augen fallenden Platz anweist.

In der gleichen Richtung wie die Naturauffassung wirkte auch das historische Verständnis, das sich im 18. und 19. Jahrhundert entwickelte. In das Menschenleben, das eine Episode des Weltlebens war, ordnete sich wieder das Leben des einzelnen Volkes, der einzelnen Generation und des einzelnen Individuums als Episode ein. Hierdurch bildete sich ein naheliegender Hintergrund, der auf die Abrechnung des einzelnen mit seinen Lebenserfahrungen bestimmend wirken mußte. Auch hier standen das Große und das Kleine für den verstehenden Blick in innerer Verbindung, und auch von diesem Gesichtspunkte aus wurde die Aufgabe gestellt, die Sympathie mit dem Kleinen mit dem Sinn und der Ehrfurcht für das Große zu vereinen.

Eine letzte intellektuelle Bedingung führte die kritische Philosophie herbei (die Erkenntnistheorie). Sie wies nach, wie sich alle unsere Wissenschaft aus dem Drang entwickelt, zwischen Einbildung und Wirklichkeit zu scheiden, und daß diese Unterscheidung nur bei Anwendung der eigenen Gesetze des menschlichen Denkens durchgeführt werden kann. Das Weltbild und der Wirklichkeitsbegriff sind zu jeder gegebenen Zeit das Werk

90) Geschichte der neueren Philosophie. Zweites Buch. (Die neue Wissenschaft.)

des menschlichen Denkens. Und weder jenes Bild noch dieser Begriff können jemals abgeschlossen werden, solange die Quelle der Erfahrung rieselt und solange das Denken lebendig ist. Die Wirklichkeit ist ein Ideal, nach dem wir beständig streben müssen und das jeden Versuch eines absoluten Abschlusses illusorisch macht (vgl. „Der menschliche Gedanke" IV B). Aber dies mußte von entscheidender Bedeutung für das Gesamtgefühl werden, das sich als Ergebnis der Erlebnisse bildet. Die Kämpfe und Siege des Denkens und die Bedingungen und Grenzen, die ihm, wie sich zeigt, gesetzt sind, sind bei dieser Abrechnung Tatsachen von großer Bedeutung (vgl. § 34, 35).

Wenn alle die hier angedeuteten intellektuellen Voraussetzungen für die Bildung eines Gesamtgefühls wie des Humors von Bedeutung werden können, so versteht es sich, daß er sich — ganz abgesehen von seinem komplizierten, subjektiven und individuellen Charakter — erst langsam in seiner ganzen Fülle hat entwickeln können und daß er unter sehr verschiedenen Formen hervortreten muß.

Die intellektuellen Bedingungen genügen an sich noch nicht (vgl. § 23). Sie werden, wie es das folgende Kapitel zeigen wird, je nach den verschiedenen individuellen Verhältnissen, unter denen sie auftreten, verschiedene Bedeutung bekommen.

IX. Humor und Philosophie.

§ 43. Theorie und Leben.

Der große Humor, wie ich ihn zu beschreiben versucht habe, ist eine Lebensanschauung oder jedenfalls eine Lebensstimmung. Er kann seine Nahrung aus allem ziehen, was der Mensch erfährt, erleidet und genießt, wirkt und fühlt. Darum wird auch die Philosophie eines Menschen, soweit er eine hat, hierbei von Einfluß sein. Und es gibt ja, wie wir gesehen haben, intellektuelle Bedingungen, die sich beim Entstehen dieser Lebensstimmung

geltend machen können. Aber sie sind nur mitwirkende Bedingungen. Und die Philosophie an sich wird hierbei nie die einzige Ursache sein. Die Philosophie kann dazu führen, uns geistige Rechenschaft zu geben, die Voraussetzungen klarzulegen, auf die die Wissenschaft stillschweigend baut und auf die sich das Leben stillschweigend verläßt. Ebensowenig wie die Philosophie alle anderen Wissenschaften vertreten kann, ebensowenig kann sie an Stelle des Lebens treten. Die Philosophie muß wünschen, daß sich die anderen Wissenschaften reich und kräftig entfalten, denn dadurch werden stets neue Aufgaben in erkenntnistheoretischer Hinsicht gestellt; es entsteht neue Arbeit, um auf dem Wege der Analyse die Natur und die Voraussetzungen der menschlichen Erkenntnis zu beleuchten. Die Philosophie muß auch wünschen, daß das Leben energisch und kräftig geführt wird, denn dann entstehen neue Aufgaben für den, der die Grundlage der menschlichen Lebensführung untersuchen will. Das Leben und seine Phänomene sind Gegenstand der Philosophie; nur indirekt und teilweise können sie zugleich Wirkungen der Philosophie sein. Die Philosophie ist, wie Sibbern so hübsch und richtig behauptete, nur ein Element im ganzen geistigen Leben, und sie übt ihren Einfluß aus im Kampfe mit anderen Mächten in der Welt des Denkens und Lebens.[91]) Die persönliche Lebenserfahrung und ihre Ausbeute fällt nicht ohne weiteres mit dem zusammen, was das philosophische Denken auf seinem eigenen Wege gefunden hat. Es bleibt noch die Arbeit übrig, die zweierlei Einflüsse in Harmonie zu bringen. Nicht nur in der Entwicklung des menschlichen Geschlechts kämpfen die geistigen Mächte miteinander. Dieser Kampf geht im Innern jeder reifen Persönlichkeit vor sich und in verschiedener Weise bei den verschiedenen Individuen. Hier ist ein reiches, noch sehr wenig bebautes

91) F. C. Sibbern, *Om Filosofiens Begreb.*, 1843 (S. 82—86: „Die Philosophie als Glied und Moment im ganzen geistigen Leben"). Vgl., was mich betrifft, *Den menneskelige Tanke* (1910) § 159 und meine Abhandlung *Aandelig Kultur* [Geistige Kultur] *(Mindre Arbeider* III*)*. Deutsch in „Nord und Süd", herausgegeben von L. Stein.

Feld für die philosophische Forschung. Es ist das Verhältnis zwischen der Erkenntnisarbeit und der zum Teil ganz unwillkürlichen Arbeit, die im Gefühls- und Willensleben getan wird. Die Frage ist die, ob das, was auf den beiden Arbeitsgebieten vor sich geht, auf den gleichen Voraussetzungen beruht — ob die Voraussetzungen, auf denen das eine Gebiet beruht, sich von den Voraussetzungen des anderen ableiten lassen — oder ob vielleicht die zwei Gruppen von Voraussetzungen einander widerstreiten.

Hier wollen wir nur diesen Punkt auf historischem Wege untersuchen in bezug auf das Gesamtgefühl, mit dem wir uns hier beschäftigt haben. Wir wollen untersuchen, inwieweit der Gedankengang und der Gedankeninhalt großer Philosophen einen Hintergrund für den Humor als Gesamtgefühl abzugeben vermocht hat. Es wird sich zeigen, daß die Philosophen durchgehends am meisten damit beschäftigt gewesen sind, den intellektuellen Hintergrund auszubilden, während die Grundlage, die der große Humor voraussetzt, sich da am kräftigsten hat entfalten können, wo der intellektuelle Hintergrund mit praktischer Lebenserfahrung zusammenfiel. Die Geschichte der Philosophie hat einen großen Humoristen aufzuweisen, und das ist ein Mann, der dem Leben ebensosehr wie der Wissenschaft angehört. Bei Sokrates fiel Leben und Denken in eins zusammen wie bei keinem anderen Philosophen, und seine Lebensstimmung läßt sich nicht besser als mit dem Wort „Humor“ bezeichnen in der Bedeutung, in der wir es in dieser Abhandlung gebraucht haben. Andere Philosophen gehen überwiegend in ihrer Gedankenarbeit auf und haben für die Geschichte des großen Humors nur indirekt Bedeutung. Hier sieht man gerade, daß die Philosophie nur ein Element im ganzen Zusammenhange des Lebens ist und daß ihre Bedeutung in diesem Zusammenhange durch die Wechselwirkung mit vielen anderen Elementen bedingt wird. Es ist eine Arbeitsteilung, die sich ganz bis in die innersten Regionen des Geisteslebens erstreckt und die ein vollkommenes Zusammenspiel aller Elemente des inneren Le-

bens so schwierig und so selten macht. Daraus erklärt es sich, daß die Philosophie nur eine große Gestalt neben den großen Dichter zu stellen vermag, der die ergreifendsten Bilder von den Gegensätzen des Lebens gegeben und das tiefste Verständnis dafür gehabt hat, wie dem zu Mute sein muß, der diese Gegensätze durchlebt und von ihnen durchschauert wird. Sokrates und Shakespeare sind die zwei größten Humoristen. Der eine konzentrierte sein Leben auf eine einzige Aufgabe; der andere machte die reiche Fülle des Lebens zu seiner Grundlage.

Hiermit ist natürlich nicht gesagt, daß den Philosophen durchgehends ein Gesamtgefühl gefehlt hat. Aber ihr Gesamtgefühl hat im wesentlichen den Charakter der Erkenntnisfreude, der intellektuellen Begeisterung darüber, gedankliche Gesichtspunkte für das Dasein zu finden. Ihr Gesamtgefühl ist also von dem in dieser Abhandlung untersuchten verschieden. Aber dieser Unterschied ist so charakteristisch, daß es der Beleuchtung unseres Gegenstandes zustatten kommt, näher bei ihm zu verweilen.

§ 44. Sokrates als Humorist.

In meinem ersten Studentenjahr war ich bei einer Doktordisputation anwesend, bei der Sibbern mit großem Nachdruck behauptete, daß Kierkegaards Auffassung von Sokrates als einem Ironiker unrecht sei. Im Gegensatz hierzu stellte er fest, daß Sokrates Humorist sei. Das eine schloß nach Sibbern das andere aus. Und gegenüber Kierkegaard hatte Sibbern hierin unzweifelhaft recht. Kierkegaard hat ja auch selbst, besonders in der *„Uvidenskabelig Efterskrift“*, die Auffassung verbessert, die er in seiner Abhandlung *„Om Begrebet Ironie med særligt Hensyn til Sokrates“* (Über den Begriff Ironie mit besonderer Rücksicht auf Sokrates) (siehe oben § 16 und § 18) geltend gemacht hatte. Diese Berichtigung hängt mit der früher besprochenen ausführlicheren Untersuchung über das Verhältnis zwischen Ironie und Humor in der *„Uvidenskabelig Efterskrift“* zusammen. Wenn

Sokrates hier als Ethiker mit Ironie als Inkognito bestimmt wird, aber der Grenze des Religiösen zugewandt, so bedeutet es nach Kierkegaards eigener Lehre von den „Stadien", daß er Humorist war; denn die Ironie liegt in der Reihe der „Stadien" vor dem Ethischen, und die Grenze zwischen dem Ethischen und dem Religiösen ist gerade die Stelle, wo der Humor nach Kierkegaard in der Reihe seinen Platz hat. Schon in den „Stadien des Lebensweges" („*Stadier paa Livets Vej*" VI, S. 342) heißt es, daß der Ernst des Sokrates im Scherz verborgen war. Aber Ernst verborgen im Scherz ist Humor. — In seinen „Papieren" („*Papirer*", herausgeg. von Heiberg und Kuhr, VI, S. 342) verbessert Kierkegaard mit besonderem Nachdruck die Auffassung der Disputation, die er durch den Einfluß Hegels erklärt. — Er könnte hinzugefügt haben: und der Theologie.

Aber nur gegenüber der Auffassung Kierkegaards (in der Disputation) hatte Sibbern recht mit seiner Behauptung, daß Ironie und Humor einander ausschlössen. Ironie kann, wie wir gesehen haben (§ 18), sehr wohl eine Form des Humors sein. Und eine historische Untersuchung führt gerade zu dem Resultat, daß dies die treffendste Bezeichnung für den Standpunkt des Sokrates ist.

Die sokratische Ironie war wesentlich eine Methode, die wohlbekannte analytische Methode. Diese besteht darin, auf eine Annahme einzugehen und von ihr aus auf Voraussetzungen zurückzugehen, die dann entweder in Übereinstimmung oder in Widerstreit stehen mit anderen Voraussetzungen oder Annahmen, zu denen sich der bekennt, der jene Annahme behauptet. So geht Sokrates mit anscheinendem Ernst darauf ein, daß der, mit dem er spricht, wirklich versteht, was er zu wissen behauptet. Indem er alle Konsequenzen dieser Annahme zieht, gelangt er dann oft dazu, die Unwissenheit oder den Selbstwiderspruch dessen zu enthüllen, der anfangs sich so vertrauensvoll auf das Gespräch einließ. Es sieht so aus, als ob Sokrates hierbei einen Sport ausübte, und unzweifelhaft hat er seine Befriedigung bei der Ausübung der Gedankentätigkeit gehabt, die seine Methode

verlangte. Aber es kam ihm nicht auf Scherz und Spiel an. Die ironische Behandlung sollte zu neuer, ernsthafter und selbständiger Gedankenarbeit anregen. Und das war es, was Sokrates eigentlich wollte. Es lag Sympathie, „Erotik" hinter seiner Ironie. Der Scherz war von ernsthaftestem Interesse für die Menschen durchdrungen. Dies zeigt sich besonders in einigen Aussprüchen in der „Apologie" und dem „Symposion" Platos, die nach neueren Untersuchungen als sokratesbiographische anzusehen sind.[92]) In der „Apologie" (S. 29 C) sagt Sokrates: „Solange ich dazu imstande bin, werde ich nicht aufhören, nach der Wahrheit zu streben (zu philosophieren), und wen ich auch treffen mag, dem werde ich sagen: Schämst du dich denn nicht über dein Trachten, so viel Geld, so viel Ansehen und Ehre wie möglich zu erlangen, während du dich nicht um Einsicht und Wahrheit kümmerst und darum, daß deine Seele so gut wie möglich wird." Und Alkibiades bezeugt (im Symposion S. 215—216), wie sehr er sich im Gespräch mit Sokrates hinreißen und fesseln ließ. Sein Herz klopfte, seine Tränen strömten, und er empfand die größte Unzufriedenheit mit sich selbst. Sokrates war der einzige Mensch, vor dem er sich schämte. Und wenn sich ihm Sokrates im Ernst eröffnete, so entdeckte er hinter der äußeren satyrhaften Schale ein göttliches Innere.

Wenn diese Äußerungen eine historische Grundlage haben, so ist die Ironie eine äußere Form eines großen und herrlichen Inhalts gewesen, der wohl nicht in bestimmter und positiver Form ausgedrückt wurde, dem aber ein höherer Begriff von Wahrheit und menschlicher Würde und von der Bedeutung der Wahrheit für die menschliche Würde zugrunde gelegen hat. Es ist ein idealer Hintergrund dagewesen, den wir jetzt das Persönlichkeitsprinzip nennen können, und in Beziehung zu dem muß man das ganze Auftreten des Sokrates unter den Menschen betrachten. Sein Scherz und sein Gedankensport haben stets den Ernst zur

92) Heinrich Maier, Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung (Tübingen 1913), S. 106ff., 137ff.

Grundlage gehabt. Es ist nicht richtig, mit Lipps[93]) auf Sokrates anläßlich der „Wolken" des Aristophanes den Satz anzuwenden: Wer zuletzt lacht, lacht am besten. Denn zuletzt lachte Sokrates nicht, und kein Humorist tut es. Sokrates hat alles andere gering geachtet im Vergleich zu einer Selbstbesinnung, von der das Leben getragen würde. Es kam ihm darauf an, sich seines wirklichen Dranges und seiner wirklichen Fähigkeit klar bewußt zu werden, damit man nicht auf Wege geriete, die mit der eigenen Persönlichkeit nicht übereinstimmten. Sokrates ist der Prophet des großen Wahrheitsstrebens und der großen Selbstfürsorge, beides in untrennbarer Vereinigung. Wissenschaft und Leben können sich beide mit gleichem Recht auf ihn berufen. Man brauchte schon im Altertum den Ausdruck über ihn, daß er der erste war, dessen Gedanken die Lebensführung selbst betrafen.[94]) Er hatte hohe Gedanken darüber, was es bedeutete, Mensch zu sein, besonders, Grieche zu sein, und ganz besonders, Athener zu sein. Und im Vergleich dazu schienen ihm die gewöhnlichen Güter von geringem Werte zu sein. In seinem eigenen klaren Denken sollte der Mensch das Gute finden, das alle anderen Güter bedingte und ohne das diese in Wirklichkeit nicht unzweifelhafte und sichere Güter sind.[95])

Vermittels der sokratischen Verbindung von Ironie und Humor versteht man am besten das Verhältnis des Sokrates zur Religion. Er ist auf die Vorstellungen des Volksglaubens eingegangen und hat in ihnen einen Ausdruck für sein Vertrauen gefunden, daß seine Lebensarbeit nicht vergebens war, ohne im übrigen darauf Wert zu legen, diesen Glauben näher auszugestalten oder zu be-

93) Komik und Humor, S. 328.

94) Diogenes Laërtes II, 20 (πρῶτος περὶ βίου διελέχθη).

95) Selbst bei Xenophon, der sonst ein so nüchternes und oberflächliches Bild von Sokrates gibt, tritt dieser Gedanke mit philosophischer Sicherheit hervor in den *Memorabilia* IV, 6 (Gespräch mit Euthydemos). Aber Heinrich Maier (Sokrates, S. 57—62) hat denn auch nachgewiesen, daß diese ganze Partie der Memorabilien, zu denen dieses Gespräch gehört, aus Platonischen Dialogen entlehnt oder ihnen nachgebildet ist.

gründen. Nur daran hielt er sich, daß „einem guten Menschen nichts Böses widerfahren kann, weder im Leben noch im Tode“ (Apologie S. 41). Dieser Glaube ist seinem Glauben an die Gültigkeit des ethischen Strebens entsprungen. Man kann sich aus der Begründung, mit der er (in Platos „Phaidros“) rationalistische Umdeutungen der Mythen ablehnt, gewiß eine Vorstellung darüber machen, wie er den Vorstellungen des Volksglaubens gegenüberstand. Er lehnt solche Umdeutungen nicht aus Ehrfurcht vor den Göttern ab, sondern teils, weil wenn er einmal damit anfinge, ihm so viele Ungeheuer zuströmen und eine Umdeutung verlangen würden, daß es eine unmögliche Arbeit wäre, teils (und das ist die Hauptsache) weil er noch genug damit zu tun hat, in sich selbst Klarheit zu schaffen und zu entscheiden, ob die Harmonie oder die chaotische Leidenschaft das Wesentliche in seiner Natur sei. Hier haben wir Scherz und Ernst, Ironie und Humor auf einmal. Gegenüber der großen und ernsten Aufgabe der Selbsterkenntnis trieb er mit allem Theologisieren seinen Scherz. Platos „Euthyphron“, in dem die Abhängigkeit der Ethik vom Götterglauben bestritten wird, kann als Zeugnis dafür angesehen werden, daß er sich nicht nur gegenüber der rationalistischen Theologie; im Vertrauen auf die „Götterbilder in seinem Innern“ (um den Ausdruck des Alcibiades zu gebrauchen), ironisch stellte.

Gegenüber dem Unsterblichkeitsglauben hat er, wenn man Platos Apologie glauben kann, sich besonders humoristisch verhalten. Er stellt es als unentschieden hin, ob der Tod ein Schlaf ist oder ein Übergang zu einem anderen Leben, das im Verkehr mit Göttern geführt würde. Ziemlich deutlich hat ihm die erste Möglichkeit am nächsten gelegen.[96]) Aber eine dogmatische Ent-

96) Vgl. Heinrich Maier, Sokrates, S. 435f. — Im Gegensatz hierzu meint Burnet *(Greek Philosophy from Thales to Platon,* London 1914, S. 182), daß die Apologie in Übereinstimmung mit dem „Phaidon“ gedeutet werden müsse, dessen Gedankengang er als Sokratisch ansieht (S. 193f.). Ich kann keine Übereinstimmung zwischen der „Apologie“ und dem „Phaidon“ erkennen.

scheidung und eine große Wertschätzung einer solchen Entscheidung würde nicht zu der großen Bedeutung passen, die er der klaren Erkenntnis beimißt, auch nicht zu der zentralen Stellung, die der ethische Gesichtspunkt für ihn im Vergleich mit dem religiösen einnimmt. Die doppelte Möglichkeit, die er erörtert, ist nicht der Ausdruck des Zweifels und der Gemütsunruhe, sondern einer inneren Sicherheit in bezug auf die wesentliche Aufgabe des Lebens. Humoristisch ist besonders der Ausspruch, wenn es ein anderes Leben gäbe, würde er es herrlich finden, seine Wirksamkeit fortzusetzen und seine Methode auf die homerischen Helden anzuwenden, um zu sehen, ob es sich mit ihnen ebenso verhielte wie mit so vielen seiner lieben Landsleute, daß sie weise zu sein glaubten, ohne es zu sein!

Es scheint somit vollauf berechtigt zu sein, daß Sokrates an mehreren Stellen im vorhergehenden als Vertreter des großen Humors aufgefaßt ist. Seine Ironie hat im Dienste desselben gestanden.

§ 45. Plato und der Humor.

Der eine Punkt, auf den sich Sokrates konzentriert hatte, strahlte für seinen großen Schüler in eine große Gedankenwelt aus. Plato findet in den Gedanken, die uns die Dinge verständlich machen, die wahre Wirklichkeit, und ihnen gegenüber erschienen ihm die Phänomene der Erfahrung und die Verhältnisse des Lebens als flüchtige Bilder. Er verlangte von dem Denker und von dem Staatsmanne eine streng wissenschaftliche Bildung, die durch die Mathematik als Mittelglied zur Einsicht in die letzten Gründe der Erkenntnis und damit nach seiner Auffassung auch des Daseins führte.[97]) Und wenn diese hohe Stufe erreicht ist, wird das Gemüt von aller Niedrigkeit und Kleinlichkeit geläutert sein. „Glaubst du," sagt er („Der Staat" VI, S. 486), „daß der, der einen hohen Sinn hat und einen Überblick über alle

97) S. über Platos Bedeutung in der Geschichte des Denkens: „Der menschliche Gedanke" § 44—45; § 53.

Zeit und über alles Sein bekommen hat, das menschliche Leben als etwas Großes ansehen kann?" — Wohl verlangt Plato, daß der Denker, wenn er den Höhepunkt der Erkenntnis erreicht hat, unter die Menschen herabsteigen und eine Aufgabe im Dienste des Staates erfüllen soll. Aber das ist wie eine äußere Notwendigkeit. Es gilt zu verhindern, daß die Schlechten zur Regierung kommen. Darum müssen die Guten, die sich sehr ungern mit Staatsangelegenheiten beschäftigen werden, das Steuer ergreifen. Es besteht also kein direktes Verhältnis zwischen dem idealen Dasein und dem Leben in der praktischen Welt. Und obwohl Plato als der reiche Mensch und der große Dichter, der er war, eine lebendige Auffassung von den Gegensätzen des Lebens hatte und das Leben ihm zugleich als Komödie und Tragödie erschien (s. § 40), so vergißt er doch in der Welt der Ideen sowohl die Tragik wie die Komik des Daseins. Veränderungen und Gegensätze herrschen nur in der sinnlichen Welt; aber in der Ideenwelt herrschen Unveränderlichkeit und Einheit. Weder für den tragischen Jammer noch für das komische Lachen ist in der Gedankenwelt Platz. Auch ist übermäßiges Lachen oder Jammern vom Übel, weil das Gemüt dadurch in so starke Bewegung nach einer einzelnen Richtung gesetzt wird, daß seine Festigkeit und Einheit darunter leidet. Plato wendet auf die Komödie und Tragödie, sei es des Lebens oder der Kunst, nicht an, was er so eindringlich von der Tonkunst behauptet, daß sie eine Stimmung erwecke, die dauernd anhalten könne, selbst wenn sich keine Gründe für die Gedanken oder die Handlungen, die sie erzeugt („Der Staat" III, S. 401), angeben lassen. Hier besteht ein bestimmter Gegensatz zwischen seiner Andeutung im Schlusse des „Symposion", daß es demselben Manne obliegen müsse, Komödie und Tragödie zu dichten, und seinem Standpunkte im „Staate". Er nimmt in dieser Schrift ausdrücklich die Möglichkeit zurück, Komödie und Tragödie verbinden zu können („Der Staat" III, S. 295 B).[98])

98) Hans Raeder (Platos philosophische Entwicklung, Leipzig 1905, S. 208) findet in diesem Punkte zwischen den beiden Dialogen keinen

Eine Verschmelzung oder Organisation, wie die im Begriff des Gesamtgefühls liegende, sah Plato für unmöglich an, wenn sich die größten Gegensätze des Lebens den vollen leidenschaftlichen Ausdruck verschafften. Das intellektuelle und ethische Interesse war zuletzt so stark bei ihm, daß seine reiche Menschenerfahrung nicht ihre volle Wirkung in seinem Gemüte absetzen konnte, jedenfalls nicht eine Wirkung, die er mit seinem Denken anerkennen und ausdrücken konnte. Für ihn wie überhaupt für das Denken des Altertums galten nun einmal das Unveränderliche und das Veränderliche als die zwei größten unvereinbaren Gegensätze, zwischen denen man zuletzt eine Wahl treffen mußte. Und für Plato gab es keinen Zweifel, wo der wahre Wert lag.

Sein Gesamtgefühl war intellektuelle Begeisterung, die Erkenntnisfreude, die geweckt wurde durch die Gedankenarbeit, zu den ewigen Ideen zu gelangen und dadurch über den Strom der Veränderungen hinausgehoben zu werden.

Trotzdem bekommt Plato große Bedeutung für die Entwicklung des Gesamtgefühls, mit dem wir uns beschäftigt haben, durch seinen großen Gedanken vom Dasein als einer großen Ordnung der Dinge, im Vergleich zu der die Begebenheiten des menschlichen Lebens verschwindend klein erschienen. Damit war ein intellektueller Hintergrund gegeben, der einen Humor von anderer Klangfarbe als den sokratischen ermöglichte. Aber Plato war mit der Ausarbeitung dieses Hintergrundes so beschäftigt und so für ihn begeistert, daß ihm keine Zeit und Kraft blieb, den psychischen Zusammenhang zwischen diesem Hintergrund und den Erlebnissen in der Welt der Erfahrung zu seinem vollen Recht kom-

---

Widerspruch, indem die Einheit von Komödie und Tragödie im „Symposion" als ein Ideal aufgestellt wird, während diese Einheit im „Staate" als tatsächlich unmöglich aufgefaßt wird. Aber es sind in Wirklichkeit zwei Ideale, die einander gegenübergestellt werden: dem poetischen Ideal im „Symposion" wird im „Staate" das ethische Ideal einer auf Selbstbeschränkung und innere Harmonie gegründeten Persönlichkeit gegenübergestellt, die dem großen Gegensatz zwischen dem Tragischen und dem Komischen keinen Raum geben kann.

men zu lassen. Es fehlte außerdem das positive Verhältnis zwischen Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit, das erst die neuere Zeit bringen sollte.

Wenn so gut wie alle Energie einer einzelnen Seite des Seelenlebens zufließt, so ist natürlich um so weniger Energie für die anderen Seiten übrig. Dadurch erklärt es sich, daß die, die am meisten beschäftigt sind, den intellektuellen Hintergrund des Lebens auszuarbeiten und durchzuarbeiten, nicht selbst als Vertreter des großen Humors in Frage kommen. Wir stehen hier an einer neuen Grenze des Humors als Lebensanschauung oder Lebensstimmung, verschieden von den Grenzen, die einerseits die Tragik, andererseits das Handeln setzten. Die Grenze, die durch die intellektuelle Arbeit gezogen wird, kommt nicht von außen. Der große Humor braucht keinen dogmatischen, ein für allemal abgeschlossenen Hintergrund vorauszusetzen, der die fortgesetzte intellektuelle Arbeit ausschließen würde. Ganz im Gegenteil wird der große Humor, wie wir gesehen haben (§ 34—35), die tatsächlich gewonnene Erkenntnis mit hineinziehen und sie „humoristisch" nehmen, weil stets eine Möglichkeit für neue Rätsel und neue Lösungen vorhanden sein wird. Hinter jedem Hintergrund zeigt sich die Möglichkeit eines noch umfassenderen Hintergrundes. Das beständige Wiedererstehen der Probleme in neuen Formen erscheint als ein komisches, vielleicht komitragisches Phänomen, und es kann ein Lächeln über die emsige Erkenntnisarbeit aufkommen. Aber diese Stimmung selbst wird nicht so leicht bei denen entstehen, die sich mitten im Fegefeuer der Probleme befinden und ihr schmerzhaftes Brennen fühlen.

Daß Sokrates der einzige Humorist großen Stils unter den Philosophen ist, beruht darauf, daß bei ihm die intellektuelle Arbeit mit der praktisch-pädagogischen Arbeit an den Menschen zusammenfiel. Durch die Ironie als Methode suchte er die einzelnen dahin zu bringen, daß sie sich auf den großen Hintergrund besännen, den ein Mensch in seinem eigenen Innern finden kann, mag sich nun dieser Hintergrund in klaren Gedanken gestalten

lassen oder nicht. Der Scherz, die Ironie war hier ein Weg zum Ernst.

Der andere große Humorist in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens wurde von seinen Erlebnissen dazu geführt, eine Bildwelt zu erzeugen, in der Leid und Freude, Dunkel und Licht als Elemente in einer Gesamterfahrung ihren Platz finden, eine Bildwelt, die sowohl das Kleine wie das Große zu seinem Rechte kommen läßt, ohne daß das Große das Kleine erdrückt und ohne daß das Kleine das Große ins Niedrige hinabzieht.

Sowohl der philosophische als auch der poetische Humorist standen, jeder in seiner Weise, in einem lebendigen Verhältnis zum Leben, so reich und erhaben auch ihre innere Welt war.

§ 46. Spinoza.

Mit Bezug auf die früher angedeutete historische Betrachtung (Kapitel VIII), nach der wir erst in neuerer Zeit die Grundlage und den Hintergrund des großen Humors erwarten können, gehen wir jetzt direkt von Plato zur Renaissance über. Im Mittelalter wird man am ehesten im Volksglauben und in den Volksbräuchen Humor finden, so in der Vorstellung vom dummen Teufel. Ein Ausdruck der vollen Abrechnung mit den Lebenserfahrungen konnte er unter den Voraussetzungen des Mittelalters nicht sein.

Bruno und Spinoza haben in großen Zügen die Weltanschauung begründet, die für die neuere Zeit eigentümlich ist, die ersten Gesamtheitsbilder auf der Grundlage dessen gegeben, was die neue Astronomie und die neue Physik zutage gebracht hatten.

Ich habe schon (§ 9) Brunos Beschreibung der Gesamtgefühle und sein Verständnis für sie besprochen. Seine philosophische und seine poetische Begabung wirkten in diesem Punkte wie in so vielen anderen Punkten seines Denkens zusammen. Aber das Gesamtgefühl, das er hatte, war nicht Humor, sondern Lebensmut und hoher Sinn, das Gefühl, das überhaupt für die Renaissance charakteristisch ist (siehe § 42). Es kann eine Grundlage des Humors werden (siehe § 20), aber braucht es nicht zu werden.

Was Bruno für den intellektuellen Hintergrund des modernen Gefühlslebens geleistet hat, ist zweierlei: die Erweiterung des physischen Weltbildes ins Unübersehbare und die Behauptung, daß die göttlichen Kräfte in der Welt, wenn man solche annimmt, im Innern der Elemente und der Seelen gesucht werden müssen, nicht an einer Stelle im Raum. Brunos ganze Geisteskraft wurde von der Arbeit an diesem großen Gedanken in Beschlag genommen. Und die Tapferkeit, mit der er in der Spannung und Mühsal dieser Arbeit standhielt, lag seiner Schilderung des Heldensinnes oder des hohen Sinnes zugrunde. Aber das beständige Streben seines Denkens nahm alle seine Gemütskräfte in Anspruch, und sein intellektuelles Gefühl ging keine Verbindung ein mit einer verstehenden Sympathie gegenüber dem Endlichen und Begrenzten im Menschenleben und in der Natur.

Für Spinoza stand nicht die Unendlichkeit des Daseins, sondern seine Gesetzmäßigkeit in erster Linie. Er schärft als das wichtigste Mittel der geistigen Freiheit ein, daß unsere Gefühle mit gültigen Gedanken verknüpft werden, in denen wir volle Ruhe finden können (*Ethica* V, 4 Schol.). Der Wellengang des Gefühlslebens soll dadurch aufgehoben werden, daß wir uns mit der Weltsubstanz eins fühlen, mit dem, was unter allen Veränderungen bestehen bleibt, indem wir den Zusammenhang unseres Geistes mit der ganzen Natur erkennen *(De emendatione intellectus).* Dann entschwindet das Kleine und das Wechselnde aus dem Gesichtskreise, und die Erkenntnisfreude ist die herrschende Stimmung. Spinoza hat ganz gewiß nicht das Interesse für das Einzelne und Besondere gefühlt, besonders nicht auf dem Gebiete des Seelenlebens. Er hat ja nicht nur das erste und zweite Buch seiner Ethik geschrieben, die von der Weltsubstanz und von der menschlichen Erkenntnis handeln, sondern auch das dritte und vierte Buch, in denen er die menschlichen Gefühle und Leidenschaften untersucht. Aber die beiden Gedankengänge — der eine, der das Grundverhältnis des Daseins und des Denkens zu erkennen sucht, und der andere, der die Einzelheiten der Er-

fahrung erforscht — vereinigen sich nicht in einer und derselben Reihe von Erlebnissen, so daß sie beide das Gesamtgefühl zu bestimmen vermögen. Den Höhepunkt des Lebens bildete für Spinoza das Schauen (Intuition), das mit einem Blick den großen Zusammenhang, in den sich alles hineinfügt, übersah und durchschaute. In seiner Bewunderung für die unendliche Macht und Fülle der Natur, die nicht nur das in unseren Augen Vollkommene hervorzubringen vermag, sondern auch das in unseren Augen Unvollkommene (*Ethica* I, Schluß) — eine Bemerkung, die er in scharfen Gegensatz zu der abergläubischen Furcht oder bornierten Verärgerung der Menschen stellte —, in dieser Bewunderung wurde er über die Komödie und Tragödie des Lebens hinausgehoben, und diese Gegensätze vermochten nicht in positiver Weise seine Gemütsstimmung gegenüber dem Leben zu bestimmen.

Es würde unrecht sein, hieraus den Schluß zu ziehen, daß Spinoza in seinem persönlichen Leben von den Gefühlen, deren Zusammenspiel den großen Humor bedingt, unberührt blieb. Sowohl das Mitgefühl als auch das Lachgefühl haben eine Rolle bei ihm gespielt. Das Unglück anderer ging ihm, so wird von seinen ersten Biographen (Lucas, Colerus) berichtet, mehr zu Herzen als sein eigenes, und es war ihm ein häßlicher Trost, den man für seine eigenen Leiden finden könnte, daß andere so wie wir leiden. Nur das rein passive Mitleid, das zu blindem und gedankenlosem Eingreifen führt, verwarf er. Nach Spinozas „Umwertung aller Werte" sind nur die Gefühle an sich gut, die der Ausdruck aktiver Haltung und der Verwendung eigener Kraft und eigenen Denkens sind. Nur die Freude, nicht das Leid, kann darum an sich gut sein. Doch können bei Menschen, die sich nicht von klaren Gedanken leiten lassen, auch Leid und bekümmerte Stimmungen (Mitleid, Furcht und Reue zum Beispiel) von Wert sein.

Aber er sah keine Möglichkeit, daß ein Gefühl, das an sich keinen unbedingten Wert hat, als Element in ein Gesamtgefühl

eingeht, das dadurch zur Frucht einer vielseitigen Lebenserfahrung wird und das Gemüt gut gerüstet macht, dem zu begegnen, was das Leben weiterhin bringen mag.

Ein gesundes und frisches Lachen rechnete Spinoza zu den guten Dingen des Lebens mit starker Betonung seines Gegensatzes zu asketischen und pietistischen Gedankengängen (*Ethica* IV, 45 Schol.). Er machte nur einen Unterschied zwischen dem unwillkürlichen Lachen *(risus)* und dem Hohngelächter *(irrisio)*. Sobald das Lachen einen bestimmten Gegenstand findet, wird es für Spinoza zum Ausdruck des Hohns und steht im Gegensatz zu dem Verständnis, das für ihn das Höchste ist. Diese Auffassung liegt seinem berühmten Ausspruche zugrunde, daß er bestrebt sei, weder zu lachen noch zu trauern noch sich über menschliche Handlungen zu ärgern, sondern sie zu verstehen (*Tractatus politicus* I, 4). Er wandte dieses Prinzip nicht nur in einer staatspolitischen Abhandlung an, sondern auch gegenüber den Zeitbegebenheiten. Die Verwirrung der Zeit, schreibt er in einem Briefe (Ep. 30) während eines Krieges zwischen Holland und England, erregte weder sein Lachen noch sein Weinen, sondern veranlaßte ihn, die menschliche Natur zu erforschen und zu beobachten; der Mensch ist ja wie alles andere ein Teil der Natur, dessen Zusammenhang mit den anderen Teilen und mit der ganzen Natur wir nicht kennen. Die Erkenntnisfreude sammelte sein ganzes Interesse. Sie war sein Gesamtgefühl. Aber der große Humor beruht gerade auf einer Voraussetzung, zu der sich Spinoza nicht bekannte, nämlich der, daß Verständnis und Lachgefühl einander nicht ausschließen. Das Lachen kann der Ausdruck, nicht für den Abstand, den Hohn oder die Verachtung sein, sondern für ein Einheitsgefühl. Das Verständnis selbst kann ein Lachen oder Lächeln mit sich bringen.

Den Männern der Renaissance kam es zu allererst auf Selbstbehauptung an. Es machte sich bei ihnen der Gegensatz zu dem Autoritätsglauben und der Askese des Mittelalters geltend. Sie waren ganz von der Arbeit erfüllt, eine neue Gedankenwelt als

einen Rahmen des Lebens aufzubauen. Durch diese Arbeit kam Bruno zu seinem heroischen Affekt und Spinoza zu seiner intellektuellen Liebe. Das waren ihre Gesamtgefühle, während die eigentümliche Synthese, die der Humor voraussetzt, nicht zustande kam.

§ 47. Shaftesbury.

Während die Renaissance das Hauptgewicht auf die Selbstbehauptung legte und die Gefühls- und Willensformen, die sich aus ihr entwickeln können, betonten die englischen Psychologen und Moralphilosophen im 18. Jahrhundert — die Reihe Shaftesbury, Hutcheson, Hume und Adam Smith — die sozialen und sympathischen Gefühle. Dies wurde für das Gesamtgefühl, das wir hier untersucht haben, von Bedeutung, indem es aus einer Sympathie entstehen kann, die eine psychologische Verbindung zwischen der Persönlichkeit und ihrem Objekt bewirkt und ermöglicht, daß das Objekt, sei es auch noch so gering, in seinem Wert und seiner Bedeutung gesehen wird. Daraus folgt jedoch nicht, daß die genannten Philosophen Humoristen waren.

Shaftesbury war ein begeisterter Schönheitsverehrer. Es war ihm darum zu tun, Fanatismus und Aberglauben zu bekämpfen, die der freien Entfaltung des Lebens enge Grenzen zu setzen suchen. In diesem Kampfe sieht er die Komik als einen guten und rechtmäßigen Bundesgenossen an. Dies ist der Grundgegedanke in seiner kleinen Schrift *„Essay on the freedom of wit and humour“* (1709). (Das Wort *„humour“* ist hier in der älteren Jonsonschen Bedeutung des Wortes gefaßt.) „Ich meinesteils“, sagt er, „fürchte nicht den skeptischen Witz. Keiner Sache, für die ich im geringsten Grade interessiert bin, kann ein geschmackvoller Witz schaden.“ In diesem Gedankengange liegt ein Keim des großen Humors, für den es nun einmal so steht, daß selbst das Wertvollste eine Seite hat, an der es der Begrenzung und Endlichkeit unterworfen ist, so daß man darüber, wenn nicht lachen, so doch lächeln kann. Aber für Shaftesbury drehte es sich

hier nur um ein Mittel, einen Kunstgriff, der nicht innerlich mit einer ganzen Lebensstimmung zusammenhängt.

Hutchesons Hauptinteresse ist ethisch und das von Smith ethisch und nationalökonomisch. Ihr psychologisches Interesse war abgeleitet und untergeordnet. Bei Hume könnte man dagegen Humor zu finden hoffen. Er hat einen klaren Blick für die Widersprüche in der Welt und für das Mißverhältnis zwischen dem, was das menschliche Gefühl verlangt, und dem, was die Wirklichkeit aufweist. Aber die Erfahrungen, die er in dieser Beziehung gemacht hat, scheinen ihn zu keinem Gesamtgefühl geführt zu haben. Er gibt es im Gegenteil auf, nach einem gesammelten Ausdruck seiner Lebenserfahrungen zu streben. Ein solches Streben beruht nach seiner Meinung auf einer Überschätzung der Bedeutung, die das Leben hat. Dagegen gibt es — so schließt Hume seine Reflexionen (in der Abhandlung *„The Sceptic“*) — Naturen für die das Nachdenken über das Leben die unterhaltendste Art bildet, das Leben anzuwenden!

§ 48. Englische Humoristen des 18. Jahrhunderts.

Die englische Literatur im 18. Jahrhundert bewegte sich, besonders was die Romanliteratur anbetraf, in einer Richtung, die eine interessante Parallele zu der philosophischen Bewegung darstellt. Es wurde auf das Gefühlsleben, auf die Sympathie, auf das gute Herz Gewicht gelegt, und die äußeren Begebenheiten des Lebens wurden mit einem milden Blick und einem freundlichen Lächeln verfolgt. Wir haben es hier mit der Reihe von Schriftstellern zu tun, die Thackeray *(The english humourists of the eighteenth century*, 1853) unter dem Namen der englischen Humoristen zusammengestellt hat. Thackerays Definition des Humors geht darauf aus, daß er eine Verbindung von Witz und Sympathie ist *(wit and love)*.[99]) In dieser speziellen Bedeutung

99) Thackeray hofft, daß er selbst auch nach dieser Definition zu den Humoristen gerechnet werden könne, obwohl er in den „Times“

scheint sie nicht auf alle die Männer zu passen, die Thackeray bespricht: Swift, Addison, Steele, Pope, Fielding. Von Swift habe ich früher (§ 15) zu zeigen versucht, daß er Satiriker, nicht Humorist ist. Der unter den genannten Schriftstellern, auf den die erwähnte Definition am besten paßt, ist Sterne, obwohl Thackeray ihn am liebsten sentimental nennen möchte. Goethe, der sonst nichts von den „Humoristen" hielt, macht bei Sterne eine Ausnahme (siehe oben § 25). In seiner „Empfindsamen Reise" (eine Reise, um die Menschen kennen zu lernen) sagt Sterne, daß seine Reise entspringe „aus dem Drange des Herzens zur Natur und zu den Gefühlen, die der Natur entstammen und bewirken, uns gegenseitig und die Welt mehr zu lieben als früher". Damit ist die Grundlage gegeben. Sie führt dazu, bald im Ernst, bald im Schmerz, bald unter Tränen, bald unter Lachen menschliche Charaktere und Schicksale zu schildern mit dem Sinn für die kleinen Dinge und für das Leben in den kleinen Kreisen. Was Shakespeare in seinen Riesenwerken darzustellen vermocht hatte, den großen Reichtum des Lebens und seine starken Kontraste, auf der Grundlage tiefer Lebenserfahrung und treuer Liebe zu dem wirklichen Leben, das wurde nun von geringeren Geistern in weite Kreise hinausgetragen, hinunter in die Welt der kleinen Dinge, der der Meister nur episodisch einen Platz in seiner Welt eingeräumt hatte. Es fehlte hier oft an dem künstlerischen Vermögen, die Einzelheiten scharf und individuell hervortreten zu lassen. Das naive, überströmende Gefühl spielte oft mit den Gegenständen in launiger Weise, und statt die tiefe, aber verborgene Grundlage zu sein, drängte sich das gute Herz gern vor und sprach direkt mit, so daß die Herzlichkeit zur Sentimentalität wurde. Dazu kam der glatte Optimismus der Zeit, der das Gefühlsleben oberflächlich

---

ein langweiliger Misanthrop genannt sei, der nirgendwo etwas Gutes sehe. — Thackeray selbst und vor ihm Dickens und nach ihm George Eliot bilden eine Reihe englischer Humoristen, deren Charakteristik im Verhältnis zu den Schriftstellern des 18. Jahrhunderts gleicher Richtung großes Interesse bieten würde. Meinem Zwecke liegt die Charakteristik von Carlyle (s. § 51) näher.

machte. Man ging leicht über die Disharmonien hinweg. Der Sinn für das Unendliche und Geheimnisvolle, der bei Shakespeare und Milton so stark entwickelt gewesen war, ging bei den Dichtern dieser Zeit verloren.[100])

Trotzdem war es von Bedeutung, daß die geistige und literarische Strömung aufkam, die von der Nachwelt Humor genannt wurde, obwohl es sich hier nicht um den großen Humor handelte. Sie bezeichnete eine Psychologie, die für die Mannigfaltigkeit des Lebens einen offeneren Blick hatte. Und im Laufe des Jahrhunderts erwachte wieder der Sinn für die Größe Shakespeares, besonders infolge der Wiedergabe seiner Charaktere durch einen großen Schauspieler[101]), und dadurch konnte wieder der Sinn für den großen Humor geweckt werden.

§ 49. Kant.

Die Renaissance hatte einen großen intellektuellen Hintergrund möglich gemacht, und die Poesie hatte bald in großem Stile, bald in kleinen Dimensionen den Sinn für die Mannigfaltigkeit und die Eigentümlichkeit der Erlebnisse geweckt. Am Schlusse des 18. Jahrhunderts kam ein Versuch dazu, das Verhältnis zwischen der Gedankenarbeit und den anderen Arbeiten des Seelenlebens klarzulegen. Von dem großen Weltbilde und der großen Weltanschauung, die durch die Naturwissenschaft und die Philosophie der Renaissance möglich gemacht waren, stieg Immanuel Kant zu der Kraft des menschlichen Geistes hinab, der man es verdankt, daß er überhaupt Bilder und Anschauungen bilden, Gedanken formen und Ideale aufstellen kann. Er entschleierte, was er „die verborgene Kunst im menschlichen Innern“ genannt hat, die unwillkürliche zusammenfassende Tätigkeit, die sich in aller Sinnlichkeit und allem Denken äußert. Und wenn man danach

100) L. Stephen, *English thought in the 18. century* II, S. 371.

101) S. über die Bedeutung der Schauspielkunst Garricks für die Renaissance Shakespeares: L. Stephen, *English literature and society in the 18. century,* S. 83 u. a. St.

fragte, wie weit den Ergebnissen dieser Tätigkeit Geltung zukomme, so war seine Antwort, daß diese Geltung darauf beruhte, ob sie notwendig sei, um zwischen Erfahrung und Einbildung, Wirklichkeit und Traum scheiden zu können. Dadurch wurde allen spekulativen Systemen, die über jede mögliche Erfahrung hinausstrebten, die Grundlage entzogen. Theologie und spiritualistische Psychologie wurden als Wissenschaften unmöglich. Nicht ohne inneren Kampf war Kant zu diesem Ergebnis gelangt. Denn er hatte, wie er selbst sagte, das Schicksal, in die Metaphysik verliebt zu sein, und nun sah er, daß sie unmöglich war. In diese geteilte Stimmung hatten ihn schon seine ersten Untersuchungen versetzt. Mit Hilfe des Humors kam er über diese Geteiltheit hinweg. In den „Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" (1766), herrscht eine humoristische Stimmung. Gegenüber dem hohen und strengen Wahrheitsbegriffe, für den er jetzt einen Blick bekommen hatte, erschienen ihm spekulative Systeme in einem komischen Lichte, obwohl es sein eigener inniger Wunsch gewesen war, ein solches System hervorzubringen. Auch später, nach der Ausarbeitung seines berühmten Hauptwerkes, kann er seine Arbeit mit Humor betrachten. In einer seiner Aufzeichnungen scherzt er über den pedantischen Charakter, den die „Kritik der Vernunft" unleugbar zum Teil aufweist; er tröstet sich damit, daß Pedanterie die Pedanterie vertreiben wird. Sein sokratischer Charakter, der ihn ein gründliches und selbständiges Wissen ebensowohl der Spekulation wie dem bloßen Anhäufen von Kenntnissen vorziehen ließ und das Philosophieren höher stellte als Philosophie zu haben, gab ihm einen festen Hintergrund zur Betrachtung fruchtloser, aber oft um so zuversichtlicherer Denkversuche.

In Kants Gefühlsleben spielt das Erhabene die größte Rolle. Die Unendlichkeit des Universums nach außen und die im Gewissen hervortretende innere Unendlichkeit waren nach einem berühmten Ausspruche von ihm zwei Dinge, die sein Gemüt mit beständiger neuer Ehrfurcht erfüllten. Aber als ein Mann der

festen Vernunftregeln legte er sein Leben und sein Denken immer mehr in bestimmten Formen fest, und es war ihm peinlich und zuletzt unmöglich, sie sich anders zu denken. Der Humor, der sich bei ihm in seinen jüngeren Jahren auf intellektuellem Gebiete regen konnte, gelangte nicht dazu, seiner ganzen Persönlichkeit und Lebensstimmung ihr Gepräge zu geben.

§ 50. Solger.

In der deutschen Romantik ist der Begriff des großen Humors zuerst ausdrücklich gebildet worden. Wie überall geht auch hier die Sache dem Begriffe voraus. Wir haben auf zwei große Gestalten hingewiesen als Repräsentanten für das, was der Begriff enthält — der eine im Altertum, der andere am Beginn der neuen Zeit.

Die englischen Humoristen im 18. Jahrhundert repräsentierten nicht, wie schon bemerkt, den großen Humor. Ihr Horizont war zu begrenzt und ihr Optimismus ließ die Gegensätze des Lebens nicht zum vollen Einfluß kommen. Man bewegte sich auf einem ebenen bürgerlichen Niveau, und da das Gefühl keinen Gegensatz und keinen Widerstand zu überwinden hatte, wurde es zur Sentimentalität, besonders bei den Nachahmern. Nach Jean Paul (Vorschule der Ästhetik § 32) fand Sterne in Deutschland eine große Schar von Nachahmern, die in Wirklichkeit nichts anderes wären, als „Ausplauderer lustiger Selbstbehaglichkeit". Es fehlte eine große Idee als Hintergrund. Über eine solche Idee verfügte die deutsche Romantik.

Nicht als ob die deutschen Romantiker selbst diesen Hintergrund geschaffen hätten. Wie ich schon in der „Geschichte der neueren Philosophie" (in der Einleitung zum 8. Buche) bemerkt habe, bauten sie im wesentlichen auf die große deutsche Renaissance im letzten Teil des 18. Jahrhunderts (Lessing und Kant, Herder und Hamann, Schiller und Goethe), die Erweiterung des geistigen Horzonts, die sie gebracht hatte, und die Vorstellung

von der Ursprünglichkeit und Mannigfaltigkeit des Geisteslebens, die sie geweckt hatte. Von besonderer Bedeutung war es außerdem, daß man verschiedene Geistes- und Gedankenrichtungen, das Glaubens- und Stimmungsleben vieler Zeitalter kennen lernte und den Sinn und Drang bekam, sich in mannigfache Betrachtungsweisen und Standpunkte hineinzuversetzen und mit Ironie jede einzelne Geistesform anzusehen, wenn sie die einzig gültige zu sein beanspruchte. Bei Fr. Schlegel haben wir schon diesen Zug gefunden (s. § 16). Mit einer Mischung von Ironie und Bewunderung sah man auf den Glauben früherer Zeiten, auf ihre Kunst und ihr Denken zurück. Man war tief davon überzeugt, daß das, was in solcher Weise beständig neue Formen suchte und die alten sprengte, sich auch jetzt bei allen regte, deren Sinn und Gemüt sich erschlossen hatte. Und es war nicht etwas, das sich nur im Gemüt der Menschen regte. Was für das Denken und den Drang das Höchste war, das mußte zugleich das Innerste im Dasein sein, obwohl es kein einzelner Teil unserer Erfahrung vollständig ausdrücken kann. Nur ein höheres Schauen oder ein spekulatives Denken eröffnete den Zugang dazu. Jede einzelne Erfahrung, jede Vorstellung, die von einem speziellen Beobachtungsgebiete geholt war, konnte nur symbolische Bedeutung erlangen.

Die Philosophie der Romantiker ist ein ungeduldiger Idealismus. Man strebte unbändig, durch eine Art Magie, in das einzudringen, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, und man hatte keinen Sinn für die Arbeit im einzelnen von speziellen Ausgangspunkten und mit speziellen Methoden. So etwas erschien, geradeso wie die Aufgaben und Interessen des gleichmäßigen, bürgerlichen Lebens, als ein Scherz im Vergleich zu der idealen Welt, die sich in so vielen Formen entschleierte.

Die Romantik wirkte dadurch befreiend, daß sie über die engen Formen hinauswies, in denen Leben, Kunst, Religion und Denken so leicht erstarren. Und sie konnte dadurch den großen Humor möglich machen. Aber der romantische Humor litt an

einer großen Unvollkommenheit. Denn die kleinen Verhältnisse des Lebens und die kleinen Schritte des Denkens können zwar ganz gewiß als verschwindend klein und unbedeutend erscheinen im Vergleich zu dem Idealen und Unendlichen, das wir ahnen können; aber doch werden durch die Treue im Kleinen die großen Dinge durchgeführt. Die Romantik faßte jedes begrenzte Streben, jede einseitige Richtung nur als etwas Negatives auf, als etwas, das Anspruch darauf macht, unendlich zu sein, ohne es doch zu sein, als etwas, das dem umfassenden Blick Grenzen setzt. Deshalb wurde das Medusahaupt der Ironie dem entgegengekehrt. Es bestand hier die Möglichkeit einer Ironie, wie die es war, die man mit Unrecht bei Fr. Schlegel fand (s. § 16), und wie die, die Kierkegaard in seiner Abhandlung über den Begriff Ironie und später in seiner Charakteristik des „ästhetischen Stadiums" beschrieb. Aber es bestand auch die Möglichkeit für eine Verbindung von Ironie und Begeisterung, die zum Humor führt und geführt hat.

Schon Novalis behauptete, daß Fr. Schlegel eigentlich Humorist sei. Aber der Theoretiker des romantischen Humors war Solger, der zugleich die Saiten des großen Humors anschlug. Bei ihm vereint sich der Humor des 18. Jahrhunderts, der eine Verbindung von Witz und Sympathie ist, mit der Idee der Romantik über das einzelne, das über sich selbst zu einer großen Gesamtheit hinausweist. In seiner Lebensanschauung und seiner Kunstauffassung vereint er Ironie und Begeisterung. Durch die Ironie wird das einzelne in seiner Isolierung verzehrt, durch die Begeisterung wird es als Glied in der Gesamtheit gesehen. In seinem „Erwin" bildet die große Sehnsucht (§ 21) die Grundlage; seine nachgelassenen Schriften scheinen zu zeigen, daß er in seinen letzten Jahren eine mehr mystische Richtung einschlug. Er ist Romantiker durch seine Sehnsucht nach einer Form des Geisteslebens, in der der Unterschied zwischen Kunst, Religion und Philosophie verschwindet. Die Philosophie soll dadurch den Weg zu einem solchen Höhepunkte bahnen, daß sie durch freie Er-

kenntnis auf das Große und Unendliche hinweist als enthalten in den Gesetzen, die für die endlichen Dinge gelten. Die Kunst soll durch Bilder das Endliche zeigen, durchstrahlt von dem Unendlichen. Und die Religion ist ein unmittelbares Leben in dem Ewigen und Unendlichen. Auf dem Höhepunkte gelten keine dieser drei Formen des Geisteslebens; der Unterschied zwischen ihnen fällt fort. Der höchste Zustand ist die Begeisterung; aber sie erzeugt Ironie gegenüber der Wirklichkeit und ihren Phänomenen.

Es ist ein persönlicher Lebensstandpunkt, den Solger hier geschildert hat. Seine abstrakten Ausdrücke haben bewirkt, daß Kierkegaard seinen Standpunkt als rein formal und negativ hingestellt hat und ihn nur als einen unvollkommenen Vorgänger Hegels betrachtet. Aber während für Hegel alle geistigen Lebensformen unvollkommene Formen für philosophische Spekulationen bildeten, behauptete Solger, daß die höchste Lebensform derart sein müßte, daß Philosophie, Kunst und Religion einzeln ihren Beitrag zu ihr lieferten.

Der Mangel des romantischen Humors, ein Mangel, der mehr bei Solgers Vorgänger Jean Paul als bei Solger selbst hervortritt, besteht darin, daß es zu keinem positiven Verhältnis zwischen dem Kleinen und dem Großen kommt. Es wird überwiegend auf die Unmöglichkeit einer vollkommenen Darstellung des Höchsten Gewicht gelegt. Der große Humor erreicht erst seine volle Entfaltung, wenn das Kleine und das Begrenzte als notwendige Form des Großen und Unendlichen angesehen werden und dadurch positive Bedeutung bekommen. Der romantische Humor konnte zur Geringschätzung gegenüber der Erfahrungswelt und gegenüber praktischen Reformbestrebungen führen und führte auch dazu. Bei Carlyle werden wir es deutlich sehen. Das realistische Element des großen Humors, das seiner Wirklichkeitstreue entspricht, kommt in der Romantik nicht zu seinem Recht. Weder die Tragödie (Kapitel V), noch das Verständnis (Kapitel VI), noch das Handeln (Kapitel VII) — die drei Gebiete,

gegenüber denen der Humor sich zugleich in seiner positiven Bedeutung und in seiner notwendigen Begrenzung zeigt — werden in ihrer Selbständigkeit anerkannt.

Seine volle Entwicklung hat der große Humor im deutschen Geistesleben nicht erlangt. Der deutsche Humor behält mehr oder weniger einen romantischen, spekulativen Charakter. Der englische Humor ist erdgebundener, aber auf dem festen Boden der Wirklichkeit ist die Shakespearesche Welt gewaltiger Gestalten in dramatischer Wechselwirkung emporgewachsen, eine Welt, in der der innerlichste und zugleich der plastisch am meisten ausgestaltete Humor hervortritt. — Es ist charakteristisch, daß die französische Sprache die englische Form *(humour)* gebraucht, um Humor in der Bedeutung zu bezeichnen, in der wir ihn hier fassen. Die Verschmelzung oder Organisation, die der große Humor voraussetzt, scheint keine natürlichen Bedingungen auf französischem Erdboden zu haben. Es ist jedenfalls charakteristisch für das französische Naturell, zwischen sehr verschiedenen Stimmungen zu schwingen, die sich in einer gewissen Unabhängigkeit voneinander entfalten können. Daraus erklären sich die Überraschungen, die die Franzosen oft der Welt bieten. So behauptet ein französischer Philosoph, daß für einen gründlichen Beobachter mit seinem Volk kein philosophisches Wunder vorgegangen sei, sondern daß man schon früher die ausgezeichneten Eigenschaften habe bemerken können, die es in dem jetzigen Kriege an den Tag gelegt habe.[102]) — Es ist vielleicht kühn, den Schluß zu ziehen, daß psychische Chemie, die genaue Verbindung und der genaue Zusammenhang verschiedener psychischer Tendenzen, mehr den Angelsachsen und Germanen liege als den Franzosen. Aber es besteht jedenfalls hier eine Aufgabe, die nähere Unter-

102) *„Nous avions pu discerner, sous une frivolité apparente, un esprit sérieux et capable d'application, sous des dehors frondeurs, la résolution de se soumettre librement à une discipline raisonnable, et sous la 'blague' superficielle, le sentiment et le respect de l'ideal."* Terraillon, *Allocution prononcée à la distribution des prix. Collège de Saint-Claude,* 1915, S. 9.

suchung verdient, wenn einmal die Rassenpsychologie ihre Kinderschuhe abgelegt hat.

§ 51. Carlyle.

Carlyle ist die bedeutendste Persönlichkeit, die den romantischen Humor repräsentiert. Seine Grundlage war der große Ernst des Lebens, für den sein schwerer Sinn empfänglich war und den der calvinistische Glaube, in dem er aufgewachsen war, seiner Denkart eingeprägt hatte. Später lebte er sich in die Gedankenwelt deutscher Dichter und Philosophen hinein. Besonders hat (wie er selbst in seinen älteren Tagen ausgesprochen hat) Goethes „Wilhelm Meister" auf ihn eingewirkt, und hier wieder die Idee von den drei Arten der Ehrfurcht, die in den „Wanderjahren" eingeschärft werden: die Ehrfurcht vor dem Großen, das über uns ist — vor dem Ebenbürtigen, das uns zur Seite steht —, vor dem Kleinen, das unter uns steht. Ehrfurcht bildet die Grundlage für das Gefühlsleben Carlyles und für seine Lebensanschauung. Was er sich von deutscher Philosophie aneignete, war besonders der große Gegensatz zwischen dem inneren Kern des Lebens und seiner äußeren Hülle. Kants Gegensatz zwischen dem „Ding an sich" und dem „Phänomen" wandte er an, nicht — wie Kant selbst — um das Gebiet der Wissenschaft abzustecken und sich darauf festzulegen, sondern um auszudrücken, daß die wissenschaftliche Forschung zu nichts führt, da sie nicht zu allem führe. Die ganze Erfahrung wurde ihm zu einer Symbolik, die sich zur Sache verhielt, wie die Kleider zum Körper. Seine Philosophie war die „Philosophie der Kleider" mit dem Akzent darauf, daß die Kleider nicht den Mann machen *(Sartor Resartus* 1836). Dies bedingt sein Verhältnis zur Lehre der Wissenschaft ebensowohl wie zu den Dogmen der Religion und zu allen praktischen Bestrebungen. Alle diese Dinge rechnet er zu den Kleidern oder zu den Lappen, die man auf die Kleider setzt. Er steht solchen Bestrebungen mit einer Mischung von Spott und Mitleid gegenüber. Wenn Carlyle so häufig von einem Menschen

„der arme!“ *(poor!)* sagt, so ist es teils Sympathie, teils Verachtung, die sich in diesem Worte ausdrückt. In drastischer Weise schildert er das Sinnlose, das in seinen Augen darin liegt, für Wahrheit und Gerechtigkeit in der Welt zu arbeiten. Und doch war sein Herz warm. Und er schätzte das gesunde spontane Lachen, konnte selbst herzlich lachen, und meinte, daß der Mensch, der nur einmal in seinem Leben aus vollem Herzen gelacht habe, nicht ganz schlecht sein könne (s. § 13). Aber seinem Lachen ging in wunderlicher Weise der oft bittere Scherz nebenher oder brach als eine Kontrastwirkung zu ihm durch. Carlyle ist Humorist durch seinen Sinn für den Gegensatz zwischen Kern und Schale und durch sein Verständnis dafür, daß die Schalen wechseln und wechseln müssen. Aber sein Idealismus ist, wie überhaupt der Idealismus der Romantik, von der ungeduldigen Art, die alles oder nichts verlangte und sich dann infolge dieser anscheinend mutigen Forderung in Wirklichkeit in die Welt der Phantasie und der Stimmung einsperrte. Es fehlte ein positives Band zwischen dem Grundgedanken und seinen speziellen theoretischen und praktischen Anwendungen, die er darum auch nicht als Anwendungen anerkennen wollte. Sein unbändiges Temperament ließ ihn verhöhnen, was er kraft seines eigenen Prinzips als notwendigen, obwohl unvollkommenen Ausdruck der Realität hätte anerkennen müssen. Es äußerte sich hier bei ihm ein geheimer Zweifel.

Man hat mit Recht hervorgehoben, daß ihn die komplizierten Verhältnisse des modernen Lebens verwirren und verstimmen. Sein Denken bewegte sich stets um die einfachen breiten Tatsachen des Lebens. Als er aus seiner Einsamkeit im schottischen Hochlande nach Edinburg und London versetzt wurde, trat ihm das zivilisierte Leben mit aller seiner Mannigfaltigkeit des Forschens und Trachtens entgegen. Wie Rousseau [103]) stand er der

103) Es waren nach Carlyles eigener Aussage Rousseaus „*Confessions*“, die ihn zuerst zum tieferen Nachdenken angeregt hatten. Nach dem, was er Emerson erzählt hat, der es wieder George Eliot erzählte.

Kultur seiner Zeit verständnislos und ablehnend gegenüber. Aber während Rousseau doch verstehen lernte, daß es eine natürliche Kultur gibt, kam Carlyle nie über den scharfen Gegensatz hinaus. den er in einzelnen Augenblicken unter dem Einfluß seines krankhaften und heftigen Gemüts in der ungestümsten Weise zum Ausdruck brachte. Und doch lagen in seinem Humor und in den Gedanken, die dessen Hintergrund bildeten, die Bedingungen, über diesen Gegensatz hinauszugelangen.

Der romantische Humor gelangte, dafür ist Carlyle das größte Beispiel, nicht zur vollen Verschmelzung oder Organisation. Die Gegensätze, die eine volle innere Verbindung nicht eingehen konnten, machten sich in sukzessivem Kontrast geltend. Es wird von Carlyle erzählt, wenn er in seiner barschen Weise alles in der Welt niedergerissen hatte, konnte er plötzlich innehalten und durch ein kräftig hervorbrechendes Lachen zu ebneren Regionen zurückkehren. Seine eigenen prophetischen Tiraden mußten ihm dann selbst in einem komischen Lichte erscheinen.[104])

§ 52. Humor und psychische Energie.

Nach der psychologischen Charakteristik, die im vorhergehenden von dem großen Humor gegeben ist, hat er einen entschieden realistischen Charakter und ist darum als Wirklichkeitstreue be-

S. *George Eliots life, as related in her letters and journals. New edition* S. 104. Es war mir nicht bekannt, als ich meine Charakteristik Carlyles in der „Geschichte der neueren Philosophie" (Neuntes Buch) und in dem Artikel *„Rousseau et le 19e siècle"* (*Annales Jean Jacques Rousseau,* 1912, S. 76) niederschrieb.

104) Henry James der Ältere (der Vater von William James und dem Novellisten Henry James) schildert eine köstliche Szene vom Teetische Carlyles. Ein Amerikaner disputierte mit Carlyle über Politik. Carlyle gab immer heftigere Antworten, und Mrs. Carlyle trat deshalb dem Gast auf den Fuß, damit er mit dem gefährlichen Thema aufhöre. Aber der Amerikaner rief laut: „Warum treten Sie nicht Ihrem Manne auf die Zehen, Mrs. Carlyle? Er ist sicher schlimmer als ich!" Die ganze Gesellschaft brach in herzhaftes Lachen aus, und Carlyle zuerst. (Henry James, *Some personal recollections of Carlyle. Literary Remains,* Boston 1897, S. 454.)

zeichnet worden. Wenn er sich, wie es scheint, selten bei hervorragenden Philosophen auffindet, so muß man den Grund, wie oben gesagt, besonders darin suchen, daß sich für sie alles um das intellektuelle Interesse sammelt und daß dieses daher ihr herrschendes Gesamtgefühl bestimmen muß. Oft kann der Grund in einem ungeduldigen Idealismus liegen, der dazu führt, den Gegensatz zur Erfahrung mehr zu betonen als den Zusammenhang mit ihr. James Sully (*Essay on laughter*, S. 397, 401), der auch die Beobachtung gemacht hat, daß die Philosophen selten Humoristen sind, findet den Grund dafür darin, daß der Philosoph durch seine Studien allzusehr der Bühne des wirklichen Lebens ferngehalten wird. Ich möchte doch das Hauptgewicht auf den Gegensatz zwischen dem Gedankenleben und den anderen Seiten des Seelenlebens legen. Bei jedem Manne der Wissenschaft wird hier ein größerer oder geringerer Gegensatz hervortreten. Und selbst dann, wenn der Philosoph besonderen Anlaß hat, das Verhältnis zwischen Denken und Persönlichkeit zu untersuchen, wird selbst diese Untersuchung leicht sein ganzes Interesse und seine ganze Energie in Beschlag legen. Auch das Gedankenleben hat sein Schicksal, bringt seine Erlebnisse mit sich, die auf die schließliche Lebensstimmung entscheidend wirken. Selbst wenn das wirkliche Leben mit starker Hand eingreift, kann doch die Gedankenarbeit und das Glück oder Unglück dieser Arbeit das Entscheidende sein. So wichtig der gedankliche, wissenschaftliche Hintergrund des Lebens auch ist, so ist seine Bedeutung für ein Gesamtgefühl wie den Humor doch nur indirekt. Und wie wir gesehen haben (§ 21), kann eine auf rein praktischem Wege gewonnene gründliche Lebenserfahrung die gleiche Bedeutung haben.

Es ist im vorhergehenden zwischen dem Hintergrunde und der Grundlage unterschieden. Die Grundlage, die besonders im Gefühls- und Willensleben liegt, ist wichtiger als der intellektuelle Hintergrund. Es zeigt sich denn auch, daß man von dem allgemeinen Gedankengange eines Forschers nicht auf den Cha-

rakter seines gesamten Lebensgefühls schließen kann. Um einen solchen Schluß zu ziehen, ist die Kenntnis der ganzen konkreten Grundlage seiner Persönlichkeit vonnöten. Leider ist es sehr schwierig, sie kennen zu lernen, und man muß hier in der Regel auf eine Hypothese bauen von dem Gesamtgefühle aus, das sich tatsächlich gebildet hat und zu dem auch der Hintergrund seinen Beitrag geliefert hat.

Vielleicht können sich große und starke Gesamtgefühle eher bei Künstlern als bei Denkern bilden. Es besteht ein näheres Verhältnis zwischen Bild und Gefühl als zwischen Gedanke und Gefühl. Unwillkürlich erhält das Gefühl durch das Erlebnis seinen Ausdruck in Bildern, die in anschaulicher Weise das Erlebte in seiner ganzen Eigentümlichkeit darstellen oder symbolisieren, während dem Denker das einzelne Erlebnis leicht nur als ein Beispiel unter mehreren gilt. Dadurch steht der Künstler in einem näheren Verhältnis zum Leben in seinen konkreten, individuellen Formen. Deshalb schreibt wohl Schiller in einem Briefe an Goethe, daß der Dichter der einzige wahre Mensch sei, während der beste Philosoph im Vergleich zu ihm nur eine Karikatur sei.[105]) Doch kann auch der Künstler das Leben zum bloßen Gegenstande seiner Betrachtung machen (vgl. § 37), so daß die Welt der Phantasie für ihn die einzige Welt ist. Schiller selbst riet einem Freunde, in der „hellen und stillen Welt der Ideen" zu bleiben und vorläufig „die arme, unwürdige und unreife Menschheit" für sich selbst sorgen zu lassen.

Wo die Energie überwiegend für das Gedankenleben oder die Phantasie verwandt wird, wird es an Energie für die Verschmelzung oder Organisation der Gefühle fehlen, die durch den Lauf des Lebens wachgerufen werden. So können sich oft in den Regionen unterhalb der Gedanken- und Anschauungswelt mannigfache Gefühle in chaotischer Weise tummeln. Hypochondrie oder Leichtsinn, Phlegma oder Jähzorn, Kleinlichkeit oder Hochher-

105) Vgl. meine Gedächtnisrede auf Schiller in *Mindre Arbeider. Tredie Række* S. 179f.

zigkeit, Bitterkeit oder Sentimentalität, Sinnlichkeit oder Idealität — diese und viele andere Tendenzen können eine sublunarische Welt bilden, die der nicht ahnt, der nur die Gedanken- oder Phantasiewerke kennt, die aus der oberen Ätherwelt stammen. Nicht immer bildet das Gedanken- oder Phantasieleben, außerdem daß es das Gebiet ist, wo die Energie zu allererst eingesetzt wird, zugleich den Hintergrund für die Entwicklung eines Gesamtgefühls großen Stils. Nur wenn das geschieht, befinden wir uns auf den Höhepunkten des menschlichen Lebens.

Übrigens findet sich nicht nur bei Denkern und Dichtern dieser Gegensatz zwischen einer Welt, in der sie ihr energischstes Leben leben, und einer sublunarischen Welt von ganz anderer Struktur. Auch bei praktischen Naturen, bei Menschen der Tat kann ein entsprechender Gegensatz vorhanden sein, nämlich zwischen dem Teil ihres Lebens, der in der Arbeit, in der öffentlichen Wirksamkeit oder Erwerbstätigkeit aufgeht, und den Seiten ihres Seelenlebens, die nicht von dieser Tätigkeit in Beschlag gelegt werden.

Man könnte (vgl. § 38) auch die Sache von der entgegengesetzten Seite ansehen und es bedenklich finden, wenn sich das Gefühlsleben zu vollkommener Totalität zusammenschlösse, da die Einseitigkeit dadurch unmöglich wird, die von ernster Arbeit und energischem Handeln verlangt wird.

Gustav Fröding hat in einer kleinen Abhandlung aus dem Jahre 1890 die Bedeutung und das Recht des Humors gegenüber der einseitigen Rolle betont, die das Wahrheitsstreben und das moralische Trachten nach seiner Meinung in der Literatur der Zeit spielten. Er meinte, daß es in alten Tagen mehr Humor gab als jetzt, trotzdem heutzutage so viel von Liebe gepredigt werde. „Man ist so liebevoll in Wort und Tat, daß man ganz vergißt, es in Seele und Gemüt zu sein, was doch gerade versöhnend auf die Menschen wirkt.“ „Humor ist gleich den Hunden, die die Wunden des leidenden Lazarus lecken und freundlicher als die christliche Liebe es nicht für einen Raub ansehen, dem reichen Manne

den Wassertropfen zu schenken, nach dem seine Zunge lechzte." — Aber als Fröding im Jahre 1910 seine Abhandlung neu druckte (in der er den Humor beinahe auf der Grundlage der Sympathie geschildert hatte), hatte er den Glauben an das Recht des großen Humors verloren und war der Meinung, daß er ihn überschätzt hätte. Er dürfe nach seiner Meinung nicht alleinherrschend sein.

Ich bin im vorhergehenden auch nicht blind gegenüber den Bedenken gewesen, zu denen er Anlaß geben kann, indem ich die Gefahren jedes abschließenden Gesamtgefühls hervorgehoben habe. Aber durch die Untersuchung der Verhältnisse, in denen der Humor zum Verständnis, zur Tragik und zum Handeln steht, habe ich nachzuweisen versucht, daß sich aus der eigenen Natur des Humors gewisse Begrenzungen ergeben, die keineswegs von außen zu kommen brauchen.

Es war eine geniale Idee Kierkegaards, den großen Humor als Höhepunkt dessen aufzufassen, was man auf rein menschlichem Wege erreichen könne, im Gegensatz zu den religiösen Standpunkten, die ein Verhältnis zu etwas voraussetzen, das über dem Bereich menschlicher Erfahrung und menschlichen Wissens hinausliegt. Schon daß sich ein solches Gesamtgefühl bilden kann, das die entgegengesetzten Elemente des Lebens einschließt, ohne die Möglichkeit auszuschließen, daß sich diese Elemente, wenn notwendig, aufs neue in ihrer Eigentümlichkeit auslösen lassen — schon das allein ist von entscheidender Bedeutung. Darin tritt ein typisches Beispiel humaner Lebensanschauung hervor.

§ 53. Humor als Realismus.

Zuletzt wollen wir das Verhältnis des Humors zu einem realistischen Gedankengange betrachten, worunter ich einen Gedankengang verstehe, der das Wahrheits- und Wirklichkeitskriterium in dem festen, gesetzmäßigen Zusammenhange von allem sucht, was als Gegenstand der Beobachtung hervortritt.

Humor ist, wie mehrmals im vorhergehenden ausgesprochen, ein realistisches Gefühl, und insoweit könnte er ganz naturgemäß

einen ausgesprochen realistischen Standpunkt einzunehmen scheinen. Aber es zeigt sich auch hier, daß der Gedankengang nur eine Bedingung ist, nicht aber notwendigerweise entscheidend für das Entstehen eines Gesamtgefühls. Der Hintergrund genügt nicht; es kommt besonders auf die Grundlage an. Während die Gefahr des Idealisten darin besteht, daß er leicht in den reinen Ideen aufgeht, ohne in ein genaues Verhältnis zu den konkreten Realitäten des Lebens zu treten, wird die Gefahr des Realisten darin bestehen, daß er von den „Wirklichkeiten" des Lebens beschwert wird und nicht dazu gelangt, sein Verständnis für sie zum bloßen Hintergrund seines Gefühlslebens zu machen. Der Hintergrund wird dann die Entfaltung der Grundlage hemmen. Verflüchtigt sich das Leben für den Idealisten zu einer Ätherwelt, so wird es für den Realisten leicht in den dichten Nebeln der „Wirklichkeit" erstickt. So ist nun einmal das Los des Menschen nach Goethes berühmtem Wort (Grenzen der Menschheit): Erheben wir uns in die Höhe, so können wir keinen festen Fuß fassen, und stehen wir fest auf der Erde, so gelangen wir nicht in die Höhe!

Wenn der Realismus der Hintergrund einer freien und frischen Entwicklung des Gefühlslebens sein soll, muß der Realist seinen eigenen Realismus kritisch ansehen. Die gleiche Bedingung gilt für den Idealisten. Kant, der sich in den „Träumen eines Geistersehers" kritisch und humoristisch gegen einen dogmatischen Idealismus gewandt hatte, hat in seiner „Kritik der reinen Vernunft" einem kritischen Realismus den Weg gebahnt.

Wenn der Realist sich selbst im Ernst fragt, was Wirklichkeit (Realität) eigentlich ist, wird er darauf aufmerksam werden, daß wir, im Zweifel darüber, wieweit etwas wirklich ist oder nicht, im täglichen Leben sowohl wie in der Wissenschaft den Weg einschlagen, daß wir möglichst viele Beobachtungen über den in Frage stehenden Gegenstand sammeln und einen möglichst genauen wechselseitigen Zusammenhang zwischen diesen Beobachtungen zu finden suchen. Man experimentiert nicht nur in

der Wissenschaft, sondern auch im täglichen Leben. Das Wirklichkeitskriterium mahnt zu beständig neuer Arbeit — sowohl um neue Beobachtungen zu finden oder zu erzeugen als auch um einen genaueren Zusammenhang zwischen den gefundenen Beobachtungen zu suchen. Der Begriff Wirklichkeit steht als ein Ideal da, dem wir uns nähern können, das aber stets neue Forderungen stellt. Bewaffnet mit diesem Ideal schiebt der große Humor allen dogmatischen Realismus zur Seite. Keine vorliegende Wirklichkeit befriedigt den Wirklichkeitsbegriff (vgl. § 34).

In einer solchen Betrachtung des Daseins, die dieser zugleich experimentale und ideale Wirklichkeitsbegriff möglich macht, kann man das Interesse und das Verständnis für das einzelne in seiner Eigentümlichkeit und seinem Werte mit dem Blick auf eine größere Gesamtheit vereinigen. So verschwindend auch das einzelne zu sein scheint, so ist sein Wert doch niemals gleich Null. Und selbst die größere Gesamtheit, von der es ein Glied ist, erweist sich wieder als verschwindend klein gegenüber umfassenderen Gesamtheiten. Man kann vielleicht voraussehen, daß auch ihre Zeit einmal vorbei sein wird, so wie Shakespeares Prospero es ahnt und wie moderne Forscher es oft in bezug auf unser Weltsystem angenommen haben. Man braucht überhaupt nicht Optimist zu sein, um Humorist zu sein; im Gegenteil wird der Optimismus (vgl. § 48) den Humor dadurch ausschließen, daß er ein hinreichend gründliches Eindringen in alle Seiten des Lebens verhindert. Der Humorist wird nicht zu denen gehören, die sich darüber freuen, wie herrlich weit wir es gebracht haben: solche Freude wird am ehesten seine Ironie wachrufen. Er weiß, daß der Kampf zwischen dem Menschlichen und dem Tierischen langwierig ist; er verläuft, gleichwie ein moderner Krieg, von Schützengraben zu Schützengraben. Aber solange man noch kämpft, sind Hoffnung und Vertrauen sowohl möglich wie notwendig. Für Charles Darwin war diese Langsamkeit in der Entwicklung nicht der größte Stein des Anstoßes. Für ihn bestand eine Schwierigkeit darin, wenn die Entwicklung ungeheure Zeit-

perioden durchschritten hätte, daß sich dann alles wieder in ein Chaos auflöste. Er schrieb an Hocker (9. Februar 1865): „Ich stimme ganz darin überein, wie demütigend der langsame Fortschritt des Menschen ist, aber jeder hat sein eigenes Steckenpferd, was die Furcht betrifft (*his own pet horror*), und der langsame Fortschritt, ja sogar die persönliche Vernichtung sinkt in meinen Augen zu etwas Unbedeutendem herab im Vergleich mit der Vorstellung oder richtiger der Gewißheit, daß die Sonne einmal erkalten wird und wir alle erfrieren werden. Sich Millionen Jahre hindurch ein Fortschreiten zu denken und jeden Weltteil wimmelnd von guten und aufgeklärten Menschen, und daß alles dann enden soll, ohne daß wahrscheinlich irgendein neuer Anfang kommt, bevor unser Planetensystem wieder zu rotglühendem Gas geworden ist! *Sic transit gloria mundi!*" — Darwin gab jedoch nicht seinen Glauben auf, daß die Entwicklung in der Welt das Übergewicht über die Auflösung habe. Er fand, ebenso wie Kant, im Pflichtgefühl den letzten Punkt. „Seine Pflicht kann der Mensch tun." Von der Möglichkeit aus, etwas Wertvolles zu verwirklichen, strahlt zuletzt das Licht, indem er leben und streben konnte.[106])

Sollte es sich so verhalten, daß sich die Quelle der Werte einmal erschöpfte, weil zuletzt alles in absolutes Gleichgewicht käme, so würde es der Humorist, wie schon gesagt (§ 30), nicht humoristisch nehmen können. Dann räumt er ein, daß die Tragik das letzte Wort hat. Ja, er würde wünschen, daß sie das letzte Wort bekäme. Denn es wird leider so geschehen, daß dem Erlöschen des psychischen Lebens eine Periode der Schwächung und Schlaffheit vorausgehen wird, in der von tragischem Leiden nicht einmal die Rede ist. Das Tragische setzt Kraft voraus. Aber der Humorist arbeitet, solange er kann, um neue Werte zu finden, und er stellt sich kritisch allen Theorien, Spekulationen und Perspek-

106) S. meine Abhandlung über „Darwin und die Philosophie" in der in Cambridge herausgegebenen Festschrift „*Darwin and modern science*", dänisch in „*Mindre Arbeider*". *Tredie Række* S. 225—228.

tiven gegenüber, die ohne zureichende Grundlage über „die letzten Dinge“ dogmatisieren. Die Physik weiß im Grunde nicht mehr über sie als die Theologie. Ebensowenig wie ein Grund vorhanden ist, vielleicht nicht einmal die Möglichkeit, sich einen Abschluß von Zeit und Raum zu denken, ebensowenig kann jemals der Beweis geführt werden, daß alle Möglichkeiten erschöpft sind, „alle Sunde geschlossen“. Kraft der Unübersehbarkeit des intellektuellen Hintergrundes kann das Dasein stets wieder neu erscheinen.

§ 54. Humor als Objekt des Humors.

Von dem Realismus aus gelangt man nicht mit Notwendigkeit zum Humor. Aber der kritische Realismus kann vielleicht besser als die meisten idealistischen Richtungen einen Hintergrund für den Humor abgeben.

Ein notwendiger Bestandteil eines solchen kritischen Realismus ist die Anerkennung der Tatsache, daß jede Persönlichkeit in höherem oder geringerem Grade und mit größerem oder geringerem Bewußtsein ihre eigene Lebensanschauung ausbildet und ausbilden muß, die man nicht ohne weiteres von den positiven oder negativen Dogmen, zu denen sich die einzelnen bekennen, ableiten kann. Gerade von einem realistischen Standpunkte muß man verlangen, daß jeder seine Lebensanschauung auf seinen eigenen Erlebnissen aufbaut mit Hilfe der Erkenntnis, die er durch seine eigene Gedankenarbeit bekommen hat. Nur so baut er auf den Boden der Wirklichkeit, auf das, was wirklich Wirklichkeit für den einzelnen ist. Lebensanschauung ist nur dann etwas wert, wenn sie wirklich ein Ausdruck dafür ist, wie sich das Leben an der bestimmten Daseinsstelle regt, die der einzelne einnimmt. Die Forderung einer persönlichen Wahrheit ist realistisch, obwohl sie zuerst von einem Idealisten gestellt wurde.

Die Erfahrung zeigt immer mehr, wie nichtssagend dogmatische Erklärungen im Verhältnis zu den Realitäten des inneren Lebens sein können. Aus Bekenntnissen, Offenbarungen und Ver-

kündigungen kann man keinen sicheren Schluß ziehen, wenn man nicht auf anderem Wege Zugang zu dem dahinterliegenden inneren Leben bekommt. Hinter der Theologie oder Antitheologie sucht der Realist und mit ihm der Humorist die Psychologie. Er weiß, daß in der inneren Welt des Gemüts in aller Stille große Dinge vorgehen können, und die lärmenden Streitigkeiten über das Register und die Überschriften zum Lebensbuche können bei ihm ein Lächeln hervorlocken. Das Persönlichkeitsprinzip wirkt nicht nur auflösend auf allerhand Dogmatismus und allerhand oberflächliche Gemeinschaft; sondern es drückt die Unerschöpflichkeit des inneren Lebens aus.[107]) Es eröffnet sich hier eine innere Welt, die mit zum intellektuellen Hintergrund des Gefühlslebens gehört. In jeder einzelnen Persönlichkeit kann diese innere Welt nur in mehr oder weniger einseitiger Weise zum Ausdruck kommen. Es geht mit der Kunst des Lebens ebenso wie mit der bildenden Kunst, die nach dem, was Julius Lange so energisch betont hat, einseitig sein muß, weil „kein einzelnes Kunstwerk die allseitige Auffassung der menschlichen Gestalt mitteilen kann.“[108])

Indem der große Humor diese Betrachtung anerkennt, erkennt er zugleich seine eigene Begrenzung an. Selbst wenn er eine noch so große Bedeutung als ein charakteristisches Gesamtgefühl haben sollte, in dem alles Menschliche zu seinem Recht gelangen kann, so wird er sich doch selbst niemals für die einzig richtige Art der Lebensauffassung erklären. Er verhält sich hier humoristisch zu sich selbst. Er sieht, wie sich das Menschenleben auf dem Boden der Wirklichkeit von höchst verschiedenen Ausgangspunkten und unter höchst verschiedenen Reibungsverhältnissen entfaltet, und er begreift, daß alle Entwicklung sporadisch vor sich geht. Darum wundert er sich nicht darüber, daß die Gesamtgefühle verschiedenen Charakter haben. Es ist kein Wunder,

---

107) S. Religionsphilosophie, Leipzig 1901, S. 280ff.
108) S. Religionsphilosophie S. 252.

daß nicht alle Humoristen sind, und selbst wenn sie es wären, so würde es jeder in seiner Art sein. Harmonie und Gemeinschaft sind große Güter, aber sie dürfen nicht mit der Aufopferung der Ursprünglichkeit und Echtheit bei den einzelnen erkauft werden. Der sporadische Charakter der Entwicklung macht die Welt des Geistes zugleich groß und klein, tragisch und komisch — und dies enthält (§ 35) einen Anlaß zur Entstehung des Gesamtgefühls, mit dem wir uns hier beschäftigt haben.